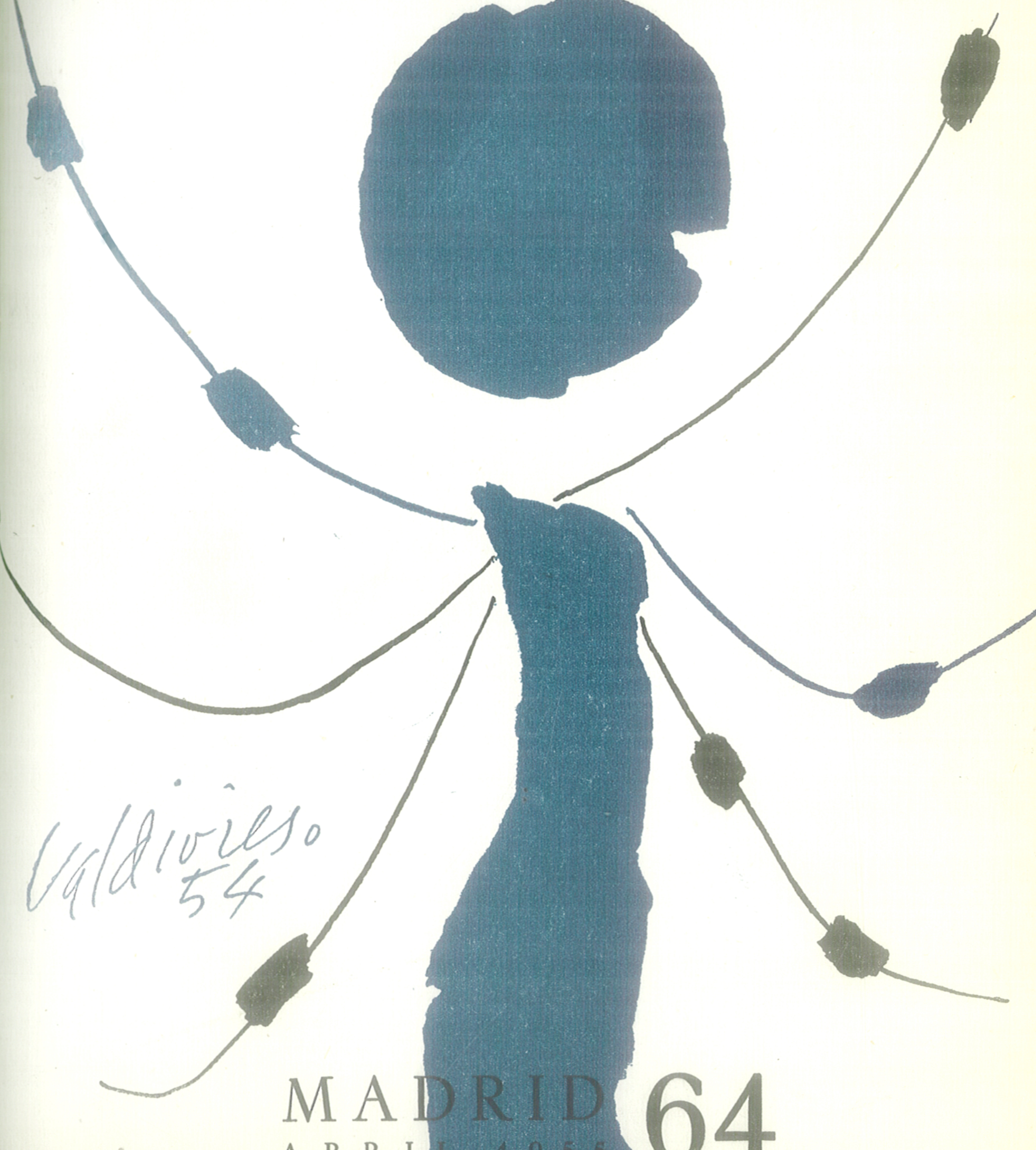
CUADERNOS
HISPANOAMERICANOS



MADRID 64
ABRIL 1955

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

REVISTA MENSUAL DE CULTURA HISPANICA

"Cuadernos Hispanoamericanos" solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos que se le envían espontáneamente. Su contenido puede reproducirse en su totalidad o en fragmentos, siempre que se indique la procedencia. La Dirección de la Revista no se identifica con las opiniones que los autores expresen en sus trabajos respectivos.

CORRESPONSALES DE VENTA DE EDICIONES MUNDO HISPANICO

ARGENTINA: Editorial Difusión, S. A., Herrera, 527. *Buenos Aires.*—BOLIVIA: Librería "La Universitaria", Gisbert y Cía., Comercio, 125-133. *La Paz.*—COLOMBIA: Librería Nacional Limitada, calle Veinte de Julio, Apartado 701. *Barranquilla.* - Carlos Climent, Instituto del Libro. *Popayán.* - Librería Hispania, Carrera 7.ª, 19-49. *Bogotá.* - Pedro J. Duarte, Selecciones, Maracaibo, 49-13. *Medellín.*—COSTA RICA: Librería López, Avenida Central. *San José de Costa Rica.*—CUBA: Oscar A. Madiedo, Agencia de Publicaciones, Presidente Zayas, 407. *La Habana.*—CHILE: Edmundo Pizarro, Huérfanos, 1.372. *Santiago de Chile.*-ECUADOR: Agencia de Publicaciones "Selecciones", Plaza del Teatro. *Quito.* Agencia de Publicaciones "Selecciones", Nueve de Octubre, 703. *Guayaquil.*—EL SALVADOR: Librería Academia Panamericana, Sexta Avenida Sur, 1. *San Salvador.* ESPAÑA: Ediciones Iberoamericanas, S. A., Pizarro, 17. *Madrid.*—GUATEMALA: Librería Internacional Ortodoxa, Séptima Avenida Sur, 12. - Victoriano Gamarra Lapuente, Quinta Avenida Norte, 20. *Guatemala.*—HAITÍ: Librerías y quioscos de *Puerto Príncipe.*—HONDURAS: Agustín Tijerino Rojas, Agencia Selecta, Apartado 44. *Tegucigalpa,* D. C.—MARRUECOS ESPAÑOL: Herederos de Francisco Martínez, General Franco, 28. *Tetuán.*—MÉXICO: Juan Ibarrola, Libros y revistas culturales, Donceles, 27. *México.*—NICARAGUA: Ramiro Ramírez, Agencia de Publicaciones. *Managua* D. N.—PANAMÁ: José Menéndez, Agencia Internacional de Publicaciones. *Panamá.*—PARAGUAY: Carlos Henning, Librería Universal, Catorce de Mayo, 209. *Asunción.*—PERÚ: José Muñoz, R. Mozón, 137. *Lima.*—PUERTO RICO: Don Matías Photo Shop, Fortaleza, 200 St. *San Juan de Puerto Rico.*—REPÚBLICA DOMINICANA: Instituto Americano del Libro y de la Prensa, Escofet Hermanos, Arzobispo Nouel, 86. *Ciudad Trujillo.*—URUGUAY: Germán Fernández Fraga, Durazno, 1.156. *Montevideo.*—VENEZUELA: Distribuidora Continental, S. A., Bolero a Pineda, 21. *Caracas.*—BÉLGICA: Juan Bautista Ortega Cabrelles, 42, rue D'Aremberg. *Bruselas.* - Agence Messageries de la Presse, 14 a 22, rue Du Persil. *Bruselas.*—BRASIL: Livraria Luso-Espanhola e Brasileira, Avenida 13 de Maio, 23, 4.° andar. Edificio Darke. *Río de Janeiro.*—CANADÁ: Comptoir au Bon Livre, 3.703, Avenida Dupuis, angle Ch. de la Côte des Neiges. *Montreal.*—DINAMARCA: Erik Paludan, Fiols traede, 10. *Copenhague.* ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA: Las Americas Publishing Company, 30, West 12 th. Street. *Nueva York,* 11. - Roig Spanish Book, 576, Sixth Avenue. *Nueva York,* 11. - Argentine Publishing Co., 194-18, 111 th. Road. *St. Albans,* L. Y. N. Y.—FRANCIA: L. E. E. Librairie des Editions Espagnoles, 78, rue Mazarine. *París (6 éme).* - Librería Mollat, 15, rue Vital Carles. *Bourdeaux.*—ITALIA: Librería Feria, Piazza di Spagna, 56. *Roma.*—PORTUGAL: Agencia Internacional de Livraria y Publicaçoes, Rue San Nicolau, 119. *Lisboa.*—SUIZA: Thomas Verlag, Renweg, 14, *Zurich.*

EDICIONES CULTURA HISPANICA

"Ediciones Cultura Hispánica" es hoy la única empresa editorial al servicio de Iberoamérica y Filipinas que viene realizando tenazmente, año tras año, el intento más considerable entre los pueblos de habla española, para dar a conocer las vivencias culturales de la comunidad hispánica y los más importantes hallazgos en el amplio campo del pensamiento y de la cultura contemporánea.

Desde su fundación, en el año 1945, toda una serie de volúmenes aparecidos en una ininterrumpida y sistemática labor han puesto de manifiesto ante el público lector el esfuerzo editorial que significa proyectar, a través de sus diversas Colecciones, sobre las clases cultas del mundo entero, la multiforme realidad hispanoamericana.

Literatura, Arte, Filosofía, Poesía, Ensayo, Historia, Geografía, Economía, Derecho, etc., son materias que, a través de las más consagradas y amenas plumas iberoamericanas y españolas, ofrece a sus lectores "Ediciones de Cultura Hispánica".

Nombres prestigiosos, como los de Ramón Menéndez Pidal, José Vasconcelos, José María Pemán, Carlos Pereyra, P. Constantino Bayle, S. J., Juan Manzano, Gonzalo Zaldumbide, Mercedes Ballesteros, Víctor A. Belaunde, Pedro Laín Entralgo, José Arce, Gerardo Diego, Eduardo Carranza, Leopoldo Panero, entre otros muchos, avaloran su catálogo editorial.

Pero hay más: "Ediciones Cultura Hispánica", nacida al servicio de los intelectuales de Hispanoamérica, en su deseo de acercarse cada vez más a la meta cultural que a sí misma se ha asignado, ofrece a todos los centros culturales del Mundo Hispánico, así como a los particulares, la posibilidad de recibir cualquier obra publicada por editoriales españolas y toda clase de libros antiguos o modernos, por cuenta de los interesados y a través de su distribuidora exclusiva para todo el mundo que es "Ediciones Iberoamericanas, S. A." (E. I. S. A.), Pizarro, 17, Madrid, y a ella, o a sus representantes en el exterior, pueden dirigirse para que les sean remitidos nuestro catálogo o nuestros libros, contra reembolso.

Igualmente, para todas aquellas obras que por su índole no encajen dentro de nuestro marco de publicaciones, "Ediciones Cultura Hispánica" se compromete a editar por cuenta de sus autores, y a través de su distribuidora E. I. S. A., cualquier original que nos envíen, encargándose muy gustosamente, de acuerdo con las indicaciones o sugerencias del autor, de la elección de formato, selección de papel, corrección de pruebas y realizar el envío, una vez concluída, de la obra cuya impresión se le encomiende.

AVENIDA DE LOS REYES CATÓLICOS (Ciudad Universitaria)

MADRID (España)

EDICIONES CULTURA HISPANICA

OBRAS ULTIMAMENTE PUBLICADAS

CIENCIAS ECONÓMICAS:

La balanza de pagos en los países hispanoamericanos, por José Ignacio Ramos Torres. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 45 ptas.

Esquemas económicos de Hispanoamérica, por Francisco Sobrados Martín y Eliseo Fernández Centeno. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 50 ptas.

CIENCIAS JURÍDICAS:

Las Constituciones de la República Argentina. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 100 ptas.

Las Constituciones de Puerto Rico, por Manuel Fraga Iribarne. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 100 ptas.

Las Constituciones del Perú, por José Pareja y Paz-Soldán. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 150 ptas.

Las Constituciones de la República de Panamá, por Víctor F. Goytia. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 150 ptas.

POESÍA:

Martín Cerere, por Cassiano Ricardo. Trad. de Emilia Bernal. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

Ciudad y yo, por Blanca Terra Viera (Premio Ministerio de Educación de Uruguay, 1952). Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 25 ptas.

Nueva poesía panameña, por Agustín del Saz. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 65 ptas.

Canto personal, por Leopoldo Panero (2.ª edición). Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

La llama pensativa, por Evaristo Ribera Chevremont. Madrid, 1954. 13 × 21 centímetros. 50 ptas.

Memorias de poco tiempo, por José Manuel Caballero Bonald, con ilustraciones de José Caballero. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

ARTE:

La pintura española contemporánea, por Manuel Sánchez Camargo, con numerosas ilustraciones. Madrid, 1954. 20 × 27 cms. 275 ptas.

ENSAYOS POLÍTICOS:

El mito de la democracia, por José Antonio Palacios. Madrid, 1954. 14 × 21 centímetros. 65 ptas.

El pensamiento de José Enrique Rodó, por Glicerio Albarrán Puente. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 100 ptas.

Elogio de España al Ecuador (Conferencias pronunciadas por el doctor Marañón, Pemán, Laín Entralgo, Marqués de Lozoya y Sánchez Bella. Con una introducción del Excmo. Sr. D. Ruperto Alarcón Falconí, Embajador del Ecuador). Madrid. 15 × 20,5 cms. 30 ptas.

Ciencias Históricas:

Causas y caracteres de la independencia hispanoamericana (Congreso Hispanoamericano de Historia). Madrid, 1954. 17 × 24 cms. 90 ptas.

Código de Trabajo del indígena americano, por Antonio Rumeu de Armas. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Azul celeste y blanco (Génesis de la bandera argentina), por Ricardo A. Herren. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Dogmas nacionales del Rey Católico, por Francisco Gómez de Mercado y de Miguel. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 75 ptas.

Hispanidad:

Sobre la Universidad Hispánica, por Pedro Laín Entralgo. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 20 ptas.

Destino y vocación de Iberoamérica, por Alberto Wagner de Reyna. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 23 ptas.

Genealogía y Heráldica:

Dignidades nobiliarias en Cuba, por Rafael Nieto Cortadellas. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

Blasones de los virreyes del Río de la Plata, por Sigfrido A. Radaelli, con numerosas ilustraciones. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 cms. 50 ptas.

Bibliografía:

Los manuscritos de América en las Bibliotecas de España, por José Tudela de la Orden. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

Literatura:

La ruta de los conquistadores, por Waldo de Mier. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 centímetros. 45 ptas.

INDICE

Páginas

NUESTRO TIEMPO

PUENTE OJEA (Gonzalo): *Problemática del catolicismo actual* 3
AUSTRIA-HUNGRÍA (Otto de): *Crítica del Estado moderno* 22
BARTHES (Roland): *Escrituras políticas* 37

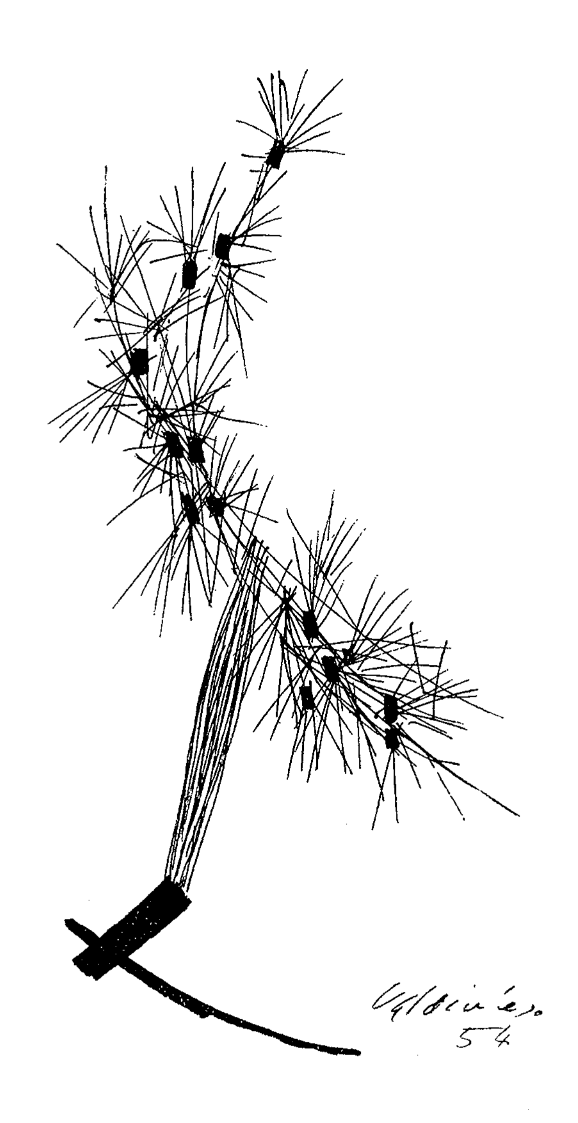
ARTE Y PENSAMIENTO

CABALLERO CALDERÓN (Eduardo): *Hispanoamérica en sus novelistas* 45
IBARBOUROU (Juana de): *Romances del destino* 59
GAYA NUÑO (Juan Antonio): *Diez capítulos sobre Zabaleta* 72
SOUVIRÓN (José María): *Las letanías de Fátima* 81
MIRANDA (Leonor de): *Frente a "Azorín"* 86

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

La polémica del bien común (103).—Evolución ideológica de la U. R. S. S. (104).—América en las letras españolas del Siglo de Oro (109).—La economía europea, en auge (112).—Nuevas orientaciones del teatro salvadoreño (113).—Noticiario del mundo de la ciencia (116).—La Conferencia Económica Interamericana de Río de Janeiro (121).—Gorki, Lenin y la búsqueda de Dios **126**

Portada y dibujos del pintor español *Antonio Valdivieso*. Ilustra *Las letanías de Fátima*, del poeta José María Souvirón, el pintor *Carlos Pascual de Lara*.—En páginas de color, el trabajo *Ideas que reclaman la atención de los argentinos de hoy. Corrientes intelectuales e ideológicas en boga*, de Salvador M. Dana Montaño.



NUESTRO TIEMPO

PROBLEMATICA DEL CATOLICISMO ACTUAL

POR

GONZALO PUENTE OJEA

1. Conviene precisar, en primer término, en qué sentido y de qué manera puede presentarse el catolicismo como realidad *problemática*. Catolicismo, o religión católica, en su acepción estricta y objetiva, es significante del conjunto del dogma, de los sacramentos y de la estructura jerárquica, en cuanto elementos integrantes del depósito de la Revelación cristiana, tal y como la Iglesia, por mandato divino, lo atesora, explicita y enseña. En este sentido se dice de alguien que "ha abrazado el catolicismo" o que "se ha convertido al catolicismo". Entonces no parece posible, en rigor, hablar de catolicismo como de algo real y propiamente *problemático*. Su consideración estrictamente objetiva, pura y simple —*simpliciter*, podría decirse, empleando por analogía la expresión escolástica—, puede implicar un cierto tipo de problematismo; pensemos, por ejemplo, en las exigencias o implicaciones de la teología respecto de la exégesis bíblica, del desarrollo dogmático y, en general, de la totalidad de cuestiones inherentes a la determinación y explicitación del *dato revelado*.

Pero esta especie de problematismo sólo comienza realmente a ser tal desde el momento en que entre en consideración la propia *condición humana* del teólogo o exegeta, respecto de las dificultades o interrogantes que le ofrece lo que pudiera denominarse, en los estudios de esa índole, una *aporética teológica*. Entonces, sin duda, ese primer estadio de problematicidad en cuanto a lo más esencial—*id quod*, digamos—produce su inmediato impacto en la problemática, mucho más compleja, del catolicismo en el sentido plenario que vamos a analizar en seguida.

El *catolicismo*, en el campo de las significaciones usuales, remite a una realidad compleja y, claro es, más *relativa*. Se trata aquí de su total entidad temporal y sobrenatural o, más bien, de la inflexión de ambas perspectivas en el plano de su conjunción íntima: dimensión *histórica*, humana o temporal de la *gratia Christi*.

Por tanto, en sentido totalizador y relativo—*secundum quid*—, el catolicismo viene a ser la misma fe cristiana *en cuanto enseñada por el magisterio de la Iglesia y en tanto profesada y ejercida por*

nosotros. Es claro que, de esta manera, el catolicismo puede aparecer en su realización como algo relativamente deficiente e inconcluso. La Iglesia, en el sentido pleno de la palabra—Iglesia del Verbo Encarnado, Cuerpo de Cristo—discurre por lo que puede llamarse *fase terrena* del reino de Dios; es un comienzo, una introducción. La impregnación problemática de esta *Ecclesia mixta* (San Agustín) se hace patente toda vez que reparemos en que esta Iglesia es una comunidad de santos y, también, de pecadores; o aún: de pecadores llamados a santificarse en Cristo (1).

Además de su acepción puramente etimológica, en la palabra *catolicismo* transparece esta dimensión mundana de la Iglesia—Iglesia *militante*—. Frente al purismo espiritualista del protestante, que propende al olvido de las implicaciones esenciales de la *Incarnatio* y, así, del peso específico de la Iglesia *terrena,* el católico afirma, desde su raíz, el elemento temporal o mundano, de suma importancia para la economía—progresiva integración—de la gracia. De ahí el hondo problematismo del católico y su imposibilidad de evasión hacia soluciones extremadamente simplificadoras. Catolicismo, además de cristianismo.

De este modo, el catolicismo no solamente *tiene* problemas, sino que *es* una realidad intensamente problemática. No haber comprendido suficientemente el alcance de este hecho ha conducido a una actitud hermética y desvinculadora de los condicionamientos que teje la historia en su incansable dinamismo; las consecuencias de esta actitud han sido graves para la sociedad en las últimas generaciones, en especial a partir de la Revolución Francesa.

Catolicismo es, esencialmente, acción *en la historia,* en vista de algo que no es *de* la historia. Cristo inaugura la fase terrena del reino de Dios, su tramo final, al brindar los medios santificantes para la preparación de la Humanidad al Juicio final y, así, al cumplimiento del reino *in coelo* a la consumación de los siglos.

A esta luz, el mundo de la *historia,* constitutivamente problemático, se nos configura como *período intermediario* entre la inauguración y la definitiva consumación de la acción salvífica de Cristo. Esta perspectiva de progresión lineal del tiempo nuevo confiere una peculiar emoción escatológica a la predicación de Jesús; esa predicación constituye el punto de partida del *tiempo de la Iglesia,*

---

(1) Esto es plenamente comprensible si se deslinda con pulcritud, dentro de la realidad eclesial, la *estructura,* que es esencial, de lo que es propiamente *vida.* La Iglesia es ambas cosas, pero en una multiplicidad de planos. Constituye un valor inestimable del padre Yves Congar habernos ofrecido un análisis estricto y profundo de este deslinde, en su importante libro *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,* París, 1950.

que habrá de concluir, sin solución de continuidad, en el tracto final—*escaton*—, al cual no debemos concebir meramente como "un último punto sobre una línea, sino (como) una revelación final de lo que había quedado oculto *con Cristo en Dios*" (2).

Así, el catolicismo viene a ser la Iglesia *in via*, y el católico el *homo viator*, que transita secularmente desde el Pentecostés hacia el retorno glorioso de Cristo.

He ahí cómo el catolicismo, cuyo programa es, en rigor, trascendente, comporta un compromiso con el flujo del tiempo: no exige una abdicación de la materia; por el contrario, la asume para su servicio.

Considerada la Iglesia en su dimensión sociológica—*Ecclesia ex hominibus*—, el catolicismo, en cuanto conjunto de hombres que —a través de la fe y de los sacramentos—integran la casa de Dios —*societas* o *congregatio fidelium*—, es la misma Iglesia *en situación*, incardinada en el acontecer histórico y, de esta manera, en la entraña de su problemática. El acontecer *temporal* no es un simple marco, sino realidad íntimamente conexa al ritmo y a la forma de plasmación histórica del catolicismo. De otra parte, al penetrar la urdimbre históricosocial, el cristianismo se acomoda y, a su vez, modela decisivamente los factores materiales y espirituales, haciéndolos entrar consigo en conexiones estructurales de sentido, cuyo conjunto ordenado constituye *un mundo*.

En este aspecto, y por muy intensa que sea la penetración del mensaje cristiano en el mundo, éste es siempre imperfectamente cristiano, nunca sin pecado. Como meta, el católico se propone la construcción de ese mundo cristiano, sin olvidar que la plasmación histórica de ese mensaje no representa más que una aproximación asintótica respecto de su pleno cumplimiento, incoada en un proceso *ad infinitum*, y sin perder de vista que el católico y su Iglesia están *en* el mundo, pero no son *del* mundo. Su patria es la *Civitas Dei in terra*.

Ahora resulta comprensible que el catolicismo pueda presentarse como fundamentalmente problemático. Pero ¿en qué consiste este problematismo?...

2. Un problema no consiste, radicalmente, en el artificioso ejercicio mental a que el maestro somete al alumno; éste cuenta, o debe contar, con los medios conceptuales de solución. Sin embar-

---

(2) Cfr. D. Th. Strotmann: *Le Christ et le temps*, en *Irénikon*, cuarto trimestre, 1948, pág. 408; allí puede verse una crítica interesante al libro, del mismo título, de Oscar Cullmann.

go, ésta exige un cierto tipo de imaginación combinatoria, una cierta inventiva para componer un determinado esquema de simplificación o reducción, construído generalmente en sentido deductivo, y que permita encontrar la solución del caso propuesto mediante la subsunción de los datos de éste en la generalidad de aquél. O para componer un esquema general en el que la aparente antinomia de dos miembros del discurso venga a resolverse por la referencia a una categoría conceptual superior común, explicativa de ambos.

En cualquiera de estos supuestos no existen, en rigor, *problemas.* En primer lugar, porque es de la esencia del problema en cuanto tal su *ineludibilidad para alguien,* aun cuando ese alguien intente desafectarse de su solución. No sucede así en la formulación de problemas con intención pedagógica; aquí, el maestro selecciona y propone unos problemas, cuyo carácter más radical respecto de la persona del alumno es su *convencionalismo,* su *fungibilidad* y su *generalidad;* tales problemas podrían serle propuestos a una pluralidad indeterminada de personas en idéntica forma, o también eximir a todas de su solución. Todo esto porque dichos problemas no son personalmente ineludibles, y constituyen más bien un *repertorio* tan amplio y vario como se desee de cuestiones cuya solución no presenta, en rigor, problema, aun cuando un alguien la ignore (3).

Lo fundamental, como advierte Julián Marías, es que "un problema no viene definido sólo por su contenido, es decir, por la simple enunciación de algo no sabido o de la aparente incompatibilidad de dos ideas, sino antes que nada—aunque sea perogrullesco el decirlo—por su *problematicidad*". El solo hecho de mi ignorancia o de mi incapacidad para resolver una discordancia no basta para que algo exista para mí como problema. Hace falta "que yo *necesite* saber eso o compaginar las nociones discordantes" (4). Yo ignoro multitud de cosas que nunca han sido ni serán problema para mí. Porque "uno de los elementos *reales* que integran un problema es la situación en que como tal se constituye" (5): en esto consiste la *historicidad* de los problemas. En cada

---

(3) El verbo griego de que se deriva el sustantivo *problema* quiere significar *lanzar o arrojar delante;* problema dice algo que está ante mí y que me obstaculiza, a modo de promontorio o saliente. Pero en la acepción en que nosotros lo tomamos, problema significa un obstáculo que yo *necesito* superar; en tanto no lo consiga, constituye una *aporía* (ausencia de poro o agujero por el que poder salir de una situación apurada). Cfr. J. Marías: *Introducción a la Filosofía,* págs. 5 y 6. Madrid, 1947.

(4) *Ibídem,* pág. 5.

(5) *Ibídem,* pág. 6.

situación *se necesita* saber unas ciertas cosas; pero ese saber nos desazona precisamente porque es *problemático;* su peculio de soluciones no aparece *dado,* sino *encubierto* y de difícil acceso; hay que *des-cubrirlo.* Sus soluciones tendrán que estar ahí, con las cosas, entre ellas, escondidas en los vericuetos de su propia dificultad; lo que falta es su *patencia.*

Ahora bien: así como en el comportamiento pedagógico se ofrecen *problemas sin problematicidad,* de modo parejo existe en toda situación histórica dada un cierto tipo de hombres para quienes los problemas que plantea dicha situación—problemas en su raíz *teóricos,* pero que condicionan toda la esfera de la práctica, incluso en sus primarias opciones existenciales—son, subjetivamente, *ajenos,* siendo su contacto con ellos, en el supuesto de que exista contacto, meramente informativo; estos hombres no poseen sino "una *representación* que pudiéramos llamar virtual de esos problemas, que no lo son en rigor para ellos" (6). Pero hay que precisar que la problematicidad de los problemas verdaderos se constituye también, por el radio de sus consecuencias al menos, respecto de aquellos que se desafectan de los mismos. Precisamente, cuanto menos periférico es el plano en que surge la problematicidad, menor es el número de hombres que pueden considerarse ajenos a esa problematicidad. Los grandes problemas, los que se insertan en el plano más íntimo y subyacente de la personalidad, afectan, en su generalidad, a todos los hombres con el común denominador de una *situación* que los abarca. En este caso están, de modo preeminente, los problemas *epocales,* que confieren su particular fisonomía a toda una *época.*

Al ocuparnos aquí de la problemática de nuestro catolicismo contemporáneo, no pretendemos sugerir que todos los católicos sientan, en la misma medida, los problemas; ni siquiera que el catolicismo actual llegue a constituir para todos y cada uno de los católicos *realidad problemática.* Esto no sería posible. Las sociedades alimentan su vida espiritual mediante un sistema de *creencias* ya dado, que se confunde, para el hombre medio, con la realidad misma. Todo problema teórico específicamente tal se presenta en función de *ideas,* y siempre en el seno de una situación en la que, como regla, lo que cuenta son las creencias o, mejor, el sistema de éstas—*mundo*—. De ahí que, en cierto sentido, valga decir que "todo aquello en que nos ponemos a pensar tiene *ipso facto* para nosotros una realidad problemática, y ocupa en nuestra vida

---

(6) *Ibídem,* pág. 26.

un lugar secundario si se le compara con nuestras creencias auténticas" (7). Ahora bien: tenemos una pauta que nos permite deslindar la problematicidad propiamente tal de aquellas otras formas de problematicidad que no son radicalmente problemáticas, sino de modo esencialmente decaído y por analogía: el doble criterio de su *necesidad* e *historicidad.* Entonces, los que viven de hecho aquellos problemas teóricos—en la más prístina y rica acepción de la palabra—son hombres que quieren y que necesitan tener una *idea del mundo,* expresada en forma racional y explicativa de la realidad *actual:* interpretar la situación vital y la totalidad de sus implicaciones de sentido.

Pero no por esto deja el problematismo de seguir afectando a todos, hasta en la parcela más simple de la vida individual y social y mejor instalada en el sistema de creencias. Lo que sucede es que, solamente para algunos, el problema es *claro,* es decir, se constituye *teóricamente* como problema. *Ser afectado* por problemas no es, exactamente, *tener* problemas. La *conciencia* de éstos es, nos parece, lo que los constituye como tales. El *homo problematicus* no es el que inventa artificialmente problemas, sino, con todo rigor, el que *problematiza* la vida, integrando pulcramente las instancias irreducibles con que tropieza dentro de un esquema inteligible—problema—. En una reacción legítima contra una intelectualización extrema de las realidades humanas, se ha llegado a una situación injusta de desprestigio de la actitud problematizadora del *intelectual.* La función social de éste, como clarificador de la *situación* y de sus problemas, es importantísima. Desconocerla supone tremenda ingratitud para el tipo humano más representativo de la cultura occidental. Pensemos si no, ya dentro de la Teología, en la específica función, en la Iglesia, del intelectual de la *realidad sacral,* en el *teólogo;* su labor ha sido importantísima para la economía de la fe católica. Con ello no queremos oscurecer el hecho de que la conciencia de los problemas puede lograrse por vías no rigurosamente intelectuales—vía afectiva—. Esto es frecuente, sin duda.

La realidad presenta mayor problematicidad a medida que la conciencia humana avanza hacia su propio centro, en el que reside el problema *raíz:* el de la duplicidad vocacional de la existencia humana, que impone una forma siempre inestable de partición cordial entre lo que es de Dios y lo que es del mundo.

Ahora queda esto claro: la problemática del catolicismo actual

---

(7) Cfr. J. Ortega y Gasset: *Obras Completas,* vol. II, pág. 1663. Madrid, 1943.

consiste en el conjunto de problemas que ciertos católicos experimentan de modo consciente—pero que nos afectan, en definitiva, a todos—respecto de la profesión y ejercicio de la fe católica en el mundo de hoy.

El católico necesita constantemente *saber a qué atenerse* respecto de múltiples cosas; pero en lugar preferentísimo, y para cada tiempo, respecto del sentido de su *implicación en las cosas del mundo* en general. ¿Por qué y cómo sucede esto?...

3. El horizonte en que se inscribe la problemática católica de todo tiempo viene dado por la relación dialéctica entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia y por la especificidad de esta relación. Es constitutivo del catolicismo tener que *estar* instalado en la dualidad (8), y, a la vez, esforzarse por asumir y superar ordenadoramente esa dualidad mediante un sistema siempre renovado de formas, en el que ambas instancias operen según una jerarquía axiológica constante, *dada desde siempre*—Revelación—. Este sistema de formas es lo que, en sentido amplio pero riguroso, llamamos *un mundo.*

Muy someramente puede decirse que en dicha dialéctica hay un término constitutivamente movedizo—*naturaleza* en sentido pleno, que incluye también la dimensión histórica—y otro en sí inmutable, aunque eminentemente dinámico desde la perspectiva de su inserción en la realidad natural—*sobrenaturaleza,* en la acepción teológica.

La peculiar matización de toda la problemática del catolicismo actual es dada por un hecho histórico de extraordinaria magnitud: la paulatina sustitución de un mundo—el *mundo moderno*—por un nuevo sistema de formas—todavía incipiente, preliminar y, en gran medida, imprevisible—, en el que la relación entre aquellos dos órdenes de la realidad—natural y sobrenatural—encontrará necesariamente un nuevo *status.*

Nos interesa, en esta perspectiva, ir precisando algunos de los hitos o jalones de dicha problemática, en la forma concreta y positiva con que operan dentro del pensamiento católico de esta hora.

Este pensamiento patentiza una conciencia *aguda* de los problemas, en virtud de dos factores: por razón de una comprensión

(8) El término es ambigüo, en la misma medida que su contrario: unidad. (Cfr. sobre esta ambigüedad, G. Marcel: *Pessimisme et conscience eschatologique,* en *Dieu Vivant,* núm. 10, pág. 122.) No obstante, esta misma ambigüedad nos permite usar legítimamente la palabra *dualidad:* en el sentido de *dos instancias diferentes,* si bien no irreduciblemente antagónicas, ni de igual peso ontológico.

profunda y objetiva del mundo actual y por razón de un conocimiento de la *condición* y alcance, en un mundo *concreto*, del mensaje cristiano en su irreducible singularidad. Quizá en este sentido el catolicismo no experimentó, en ningún momento anterior, una conciencia tan patética de la crisis—crisis de desarrollo o crecimiento, no crisis disolutiva—. "Asistimos hoy—escribe Gabriel Marcel—a una problematización universal de lo que, en épocas anteriores, era visto, de una manera casi universal, como algo que marchaba por sí solo." Y de otra parte, añade: "Estos problemas indefinidamente complicados comportan soluciones cada vez en menor medida" (9). La realidad católica no es una excepción a este fenómeno.

Por su carácter absoluto, la doctrina cristiana puede parecer incapaz de entrar en composición con el mundo de formas que integran las culturas. "El esfuerzo interior de la existencia cristiana hacia su remate definitivo en el reino por venir parece deber despertar esta hambre nunca saciada y esta sed jamás apagada, que, con gesto apasionado, rechazan todo bien temporal y momentáneo para alcanzar lo supremo, lo permanente y lo absoluto" (10). Pese a todo, desde el instante mismo de la eclosión cristiana "la casa de Jacob, en tanto que ha venido a ser Iglesia de los paganos, debe comprometerse con la cultura helénica, estudiar su filosofía, su ciencia, su arte, y entrar en su mundo espiritual si quiere, en el interior de este universo pagano, alcanzar al hombre" (11). He ahí la fuente de la más intrincada problemática del catolicismo histórico. Desconocer la ineludibilidad de cualquiera de ambos polos en esa perspectiva—la situación *concreta* de la Iglesia y, simultáneamente, su actitud *interior*—es igualmente erróneo y lleva a la incomprensión del valor de la *escisión* íntima, que caracteriza al reino de Dios en su condición terrestre.

Las aporías de la dialéctica de catolicismo y civilización han provocado una profusa literatura sobre el tema—demasiado olvidado por el pensamiento católico de las cuatro últimas centurias—de la *historia*, pieza fundamental para una síntesis católica actual. A este respecto, no exagera Hugo Rahner cuando afirma que "la cuestión más importante, en todo caso la más personalmente interesante, respecto de la historia, se refiere a su sentido y su valor

---

(9) *Ibídem*, pág. 126.

(10) Cfr. sobre los momentos históricoteológicos de esta problemática el rico y sugestivo estudio de D. N. Oehmen: *Le Schisme dans le cadre de l'économie divine*, en *Irénikon*, primer trimestre 1948, págs. 6-31.

(11) *Ibídem*, pág. 20.

último" (12). Sentido y valor teológicos, se entiende. En efecto, parece que sólo una comprensión teológicamente profunda del valor y sentido de la historia puede ofrecernos las categorías requeridas para una articulación suficiente de los problemas que presenta el mundo de la cultura en sus relaciones con el cristianismo. Prestemos atención a otra pluma prestigiosa: "Hoy más que nunca—escribe Gustave Thils—, los representantes de la jerarquía católica y los escritores cristianos están preocupados en definir bien las relaciones existentes entre el Evangelio y el mundo..." (13).

Ahora bien: la coincidencia en esta preocupación no se traduce en una visión unánime de su objeto. "Nada es tan ásperamente discutido—dice Thils en el mismo lugar—como esta intervención del Evangelio y de la Iglesia en el mundo" (14). Tracemos, muy brevemente, la fisonomía que ofrece el pensamiento católico de hoy respecto de la particular interpretación de esta exigencia.

Una vena fecunda del pensamiento católico actual discurre por los cauces de una visión que habrá que denominar escatológica. Quede claro, en todo caso, que esta *conciencia escatológica* no envuelve forma alguna de *quietismo* escatológico en el dominio práctico, ni una consideración de la moral evangélica como *Interimsethik*, a la usanza de un Albert Schweitzer.

La interpretación escatológica se efectúa en el seno de una teología perfectamente ortodoxa, y que toma como hito fundamental para establecer la estimativa de las realidades históricas su punto final. "Se habla, en consecuencia, de teología o de espiritualidad escatológica—escribe Roger Aubert—para designar aquellas que atraen la atención sobre el hecho de que *la figura de este mundo pasará*, que la Iglesia está en marcha hacia una tierra prometida situada más allá del tiempo y que, desde este momento, lo esencial no consiste en conquistar lentamente el mundo de aquí abajo, sino en vivir de esperanza, en la perspectiva del retorno glorioso de Cristo; en una palabra, en un estado de tensión espiritual que proteja contra el peligro de insipidez a los que estuviesen tentados de instalarse aquí abajo" (15).

El fuerte acento escatológico de un gran sector de la literatura católica de hoy procede del acercamiento a los textos bíblicos, con

---

(12) Cfr. su interesante trabajo, titulado precisamente *La Théologie catholique de l'histoire*, en *Dieu Vivant*, núm. 10, págs. 91-115.
(13) Cfr. G. Thils: *Théologie des réalités terrestres*, vol. I, pág. 8. Lovaina, 1946.
(14) *Ibídem*, pág. 7.
(15) Cfr. R. Aubert: *La Théologie catholique au milieu du XX*e *siècle*, página 68. París, 1954.

ánimo de lograr una comprensión rigurosa y exigente del perfil original del mensaje cristiano. La apoyatura estrictamente bíblica de esta espiritualidad escatológica nos la ofrece Albert Descamps en síntesis densa y equilibrada: "El plan divino se realiza en un drama; en los *gestos* de Dios en el seno de la historia, mucho más que en un sistema de ideas, por sublimes que sean; es, pues, la inserción de nuestra vida moral en la trama de la historia de la salvación lo que importa en primer término. La suprema intervención de Dios en la Parusía de Cristo será, en un sentido, el momento más importante del drama salvífico; no obstante, esta intervención fué inaugurada por la venida de Jesús sobre la tierra. Ningún esfuerzo de *desmitologización* abolirá esta perspectiva. La conducta cristiana deberá, pues, regularse ante todo sobre esta *economía:* antes de inspirarse en normas intemporales deberá dejarse penetrar por la conciencia de que este mundo *ha envejecido* y que un mundo celeste ha sido inaugurado. Conversión definitiva; opción por el reino, renovada incesantemente; padecimiento de nuestras pruebas, que deben servir para *parir* el mundo nuevo; renuncia a este mundo, *cuya figura pasa (I Cor.*, VII, 31); vigilancia en una total pureza de vida; espera de Dios y de su reino: tales son las principales actitudes en que se expresa esta conciencia de vivir los tiempos mesiánicos." Y concluye, en ceñida fidelidad al contexto escriturario: "Sin embargo..., numerosos preceptos evangélicos se refieren menos esencialmente a esta *economía*, o expresan más bien el cuidado de imitar la santidad de Dios o de obedecer su voluntad, y forman, cualquiera que sea el plazo de la Parusía, la carta de una moral *engagée*, de un *aménagement* espiritual del mundo" (16).

En esta circunstancia, es particularmente significativo que el énfasis en la perspectiva escatológica se produzca, de modo específico, al contacto de una de las realidades más definidoras de la nueva situación: la tecnocracia moderna—resultado cumulativo de lo que Alfredo Weber denominaba proceso *de civilización* (17)—.

---

(16) Cfr. A. Descamps: *La morale des synoptiques*, en la obra colectiva *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, págs. 45 y 46. París, 1954. En ese mismo estudio puede verse un ensayo de sistematización de la moral evangélica, tomando como pauta su grado de orientación escatológica.

(17) Recomendamos, para un análisis breve, pero muy sugerente sobre las implicaciones de la técnica, las páginas 123-136, que dedica Karl Jaspers al tema, en su libro *Origen y meta de la historia*, trad., Madrid, 1950; especialmente, en el sentido de la *neutralidad* de la técnica. En un libro reciente—*La technique ou l'enjeu du siècle*—, J. Ellul nos ofrece una interpretación profunda y pesimista del significado de la técnica, como realidad autónoma e irreducible respecto de los valores morales y espirituales y sus correspondientes juicios. La sociedad de masas queda caracterizada, en uno de sus rasgos

Advierte precisamente R. Aubert, en la obra de referencia, que los teólogos de inspiración escatológica acogen con satisfacción libros como *La France contre les robots,* en la que Bernanos denuncia la antinomia insuperable entre el mundo de las máquinas y la libertad espiritual. En igual sentido, y por su elevada ejemplaridad, podría anotarse la intensa penetración, en amplios sectores de la espiritualidad católica, de las categorías marcelianas del *ser* y del *tener,* del *problema* y del *misterio,* configuradoras de una filosofía cristiana de la existencia y que comportan un radical descenso axiológico de las técnicas racionales en todas sus manifestaciones (18).

Sin embargo, no conviene exagerar y creer que esta orientación descalifica, sin más, la realidad terrena y los valores que le son inherentes. En rigor, y salvo muy raras excepciones, solamente insiste en la accidentalidad de tales valores, en la transitoriedad o caducidad de que están radicalmente afectados. La disposición psicológica respecto de nuestros deberes concretos en el mundo puede quedar prácticamente inalterada. El propio Marcel hace, al efecto, una precisión de indudable valor: mi yo es, simultáneamente, un *yo cautivo* de lo sensible, un yo implicado en una red de deberes y actividades respecto del mundo, y un *yo del amor y de la oración.* "Ahora bien: es solamente este yo del amor y de la plegaria quien puede llegar a ser conciencia escatológica. De otra parte, no le es dado profetizar: propasaría su condición al hacerlo. Pero es de su pertenencia el prepararse a este acontecimiento (el término de la historia): como el condenado que procede a su última *toilette* antes de la ejecución"; y precisa: "Incomprensible para el yo cautivo, es como una respuesta anticipada a un llamamiento presentido, pero que, no lo dudemos, se hará cada vez más distinto y más instante..." (19).

4. El hecho de que el mundo de *lo objetable*—técnicas racionales y bienes instrumentales, en general—venga a constituir el

---

esenciales, por un *determinismo técnico,* en el que resultan inexorablemente inscritas todas las potencias del hombre, de modo automático, excluyendo la posibilidad de un control de la técnica por medio de un *suplemento de alma* (Bergson, Mounier). Véase un resumen comentado del citado libro en *La Vie Intellectuelle,* págs. 13-24. Marzo, 1955.

(18) Cfr. en este sentido, sobre los límites de la *civilización industrial* y las consecuencias de la hipertrofia del *pensamiento técnico,* el reciente librito de G. Marcel *Le déclin de la sagesse.* París, 1954.

(19) *Ibidem,* págs. 126 y 127. Un análisis profundo de los problemas de una representación cristiana del fin de la historia y de las actitudes pesimista y optimista del católico, en Josef Pieper: *La fin des temps,* trad., París, 1953; especialmente, cap. II, págs. 83 y sigs.

contrapunto de la espiritualidad escatológica deja, en principio al menos, sin asidéro material firme al católico que busque afanosamente una síntesis superadora con el sistema de formas, que habrá de sustituir al *mundo moderno* en plena crisis. Porque parece indiscutible que el mundo en formación será, en su fisonomía más general, *un mundo del trabajo y de la técnica.* Esta, la técnica, es el dato más original con referencia a cualquier otro sistema de cultura. Su desarrollo cuantitativo ha producido un cambio eminentemente cualitativo del marco en que ha de configurarse la vida humana. "El proceso de civilización externa de la Humanidad—escribe A. Weber—, que corre a lo largo de los milenios, ha trasladado en verdad a ésta a un nuevo planeta, por causa de la plena eficacia aportada por la técnica moderna" (20).

Pues bien: en el ámbito del pensamiento católico, y partiendo de un orden de preocupaciones preponderantemente intramundanas, se configura, cada vez con mayor nitidez, una actitud de general acogida al mundo contemporáneo, con ánimo de orientar decisivamente la plétora de sus posibilidades. Ha querido denominarse a esta actitud y a su resultado *cristianismo de Encarnación.* No nos parece muy feliz la expresión, si se pretende contraponerla a un pensamiento de acento escatológico, pues este último no atenúa, de ningún modo, la dimensión de la *Incarnatio;* solamente la interpreta según un esquema en el que la dimensión temporal del reino queda abarcada en su totalidad concreta—desde su comienzo hasta su cumplimiento—. Pero si prescindimos de la denominación, es evidente que la referida actitud se orienta predominantemente según una perspectiva diferente: la que nos presenta la bondad fundamental del mundo creado y de sus inagotables posibilidades para construir un orden humano de colaboración en la obra divina. "La vida cristiana—dice Thils—es... ante todo teocéntrica; pero no se desinteresa de la tierra. Es, a la vez, trascendente al mundo, y profundamente inmanente a él. Pues si Dios nos despega de la tierra vigorosamente, proclamándonos la sobrenaturalidad fundamental de la vida teologal y de la santificación, nos confía, sin embargo, la realidad terrestre, para que nosotros le imprimamos la orientación espiritual que el Espíritu quiere inscribir en ella, a pesar de sus resistencias" (21).

En este orden de consideraciones, el énfasis se pone en la intensa

---

(20) Cfr. A. Weber: *Historia de la cultura como sociología de la cultura,* traducción, pág. 415. México, 1945.

(21) Cfr. G. Thils: *Théologie des réalités terrestres,* vol. I, pág. 12. Lovaina, 1946.

complicación mundana de la obra de Cristo, pues "el lazo que cada momento del tiempo y del espacio tiene con el acto histórico de la Cruz es un lazo sensible, extendido en el tiempo y en el espacio: el de la Iglesia y del ministerio apostólico como medios de gracia" (22).

A esta luz, las relaciones del cristianismo con la cultura entrañan una problemática densísima, indudablemente de mayor complejidad que la derivada de una visión acentuadamente apocalíptica de las realidades terrenas. Esa dialéctica viene siendo pensada y trabajada, desde hace ya tiempo, con categorías cada vez mejor elaboradas. En sus lineamentos generales, y recogiendo especialmente el fruto de anteriores acercamientos al tema por pensadores como Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, el padre Congar resume así la cuestión: el catolicismo "es eterno; pero las formas en las cuales se han realizado y se encuentran actualmente realizadas la civilización cristiana, la organización concreta del apostolado, la alta y la baja administración de la Iglesia y aun la celebración del culto y ciertos elementos de una filosofía cristiana del hombre y de la sociedad, estas formas están, por toda una cara de sí mismas, ligadas a la historia, condicionadas por un estado determinado de desarrollo" (23).

A partir de esa formulación general se ha efectuado un doble trabajo previo: uno, de *desescombro,* consistente en ir analizando y concretando cuáles son los elementos caducos o inoperantes que el catolicismo todavía incluye en su figura histórica y contingente; otro, de *revalorización,* cuyo objetivo es la discriminación rigurosa, dentro del *mundo moderno*—del que somos, queramos o no, herederos directos—, de aquellos componentes que, inéditos aún en la época histórica del *régimen de cristiandad*—Medievo—, representan valores en sí mismos seguros y dignos de integración en un orden cristiano actual. Estos valores son considerados como *conquistas* irrenunciables de la *persona,* en el proceso histórico de su liberación y espiritualización progresivas, aunque puedan ofrecérsenos insertos en un sistema de formas inaceptable en su conjunto, según una estimativa católica.

---

(22) Cfr. Y. Congar: *Ob. cit.,* pág. 421.

(23) *Ibídem,* pág. 177. Yves de Montcheuil—*Aspects de l'Eglise,* pág. 142, París, 1951—escribe, en fórmula transparente: "La paradoja del hombre cristianamente considerado es, pues, ésta: se trata de perseguir, en lo temporal y, en parte, por lo temporal, un fin que no será alcanzado sino fuera de lo temporal; de perseguir en y por el trabajo sobre sí, sobre los otros, sobre el mundo, un fin que no se obtendrá por el trabajo, sino gracias a una intervención desde lo alto, fin que, sin embargo, no puede obtenerse si se desprecia este trabajo."

Veamos, somerísimamente, los hitos de esta problemática. En primer lugar, se perfila la idea de que la palabra *cristiandad* se refiere al orden de la cultura: designa un determinado régimen temporal común de los pueblos educados por la Iglesia. Solamente hay *una Iglesia;* pero puede haber *civilizaciones cristianas, cristiandades* diversas (24). Estas, por su naturaleza esencialmente temporal, son *todas* parciales, deficientes. "Ninguna civilización tiene las manos limpias." El orden medieval, versión cristiana de una sociedad temporal, fué en su conjunto un orden saludable de cultura; pero definitivamente fenecido, sin que ello deba parecernos una pérdida irreparable.

Si quiere atribuirse al vocablo *cristiandad* un significado hierocrático preciso dentro del cuadro conceptual sociológicohistórico, hemos de reconocer que el sistema de formas, específicamente llamado *mundo moderno,* no constituye, en rigor, una nueva *cristiandad.* Ese mundo se edifica en el seno de una sociedad todavía *fundamentalmente* cristiana, pero ya no *formalmente* tal en su configuración.

El *mundo moderno*—esquematizado por tres elementos: la *naturaleza* reposando sobre sí misma, el *sujeto-personalidad* autónomo, la *cultura* creando según sus propias normas (25)—no constituye, en su peculiaridad, un orden esencialmente cristiano. Ahora bien: en su seno, gravitando dentro de estructuras y conexiones frecuentemente falseadoras, existe una gama riquísima de valores hasta entonces insuficientemente iluminados, cuando no totalmente inéditos. Esa gama de nuevos valores se enraíza en una posición que se estima básica en el mundo moderno y que Congar ha captado con rigor: la consideración de las cosas *desde el punto de vista del sujeto,* "un condicionamiento del conocimiento y del asentimiento por las disposiciones del sujeto" (26). Es absolutamente necesario explotar el amplio margen de verdad que conlleva esa actitud básica. Negarse a hacerlo y enquistarse en una actitud misoneísta viene a constituir, para un extenso sector del pensamiento católico, un vicio de *integrismo* miope. El *integrismo,* que, según Congar, procede de una actitud *de derechas,* no tolera la menor acomodación de los contenidos esenciales del catolicismo al nuevo sistema de formas, en lo que éstas encierran de legítimo y verdadero; por

---

(24) Para estos problemas, cfr. J. Maritain: *Du régime temporel et de la liberté,* París, 1933; en especial, págs. 115-123; y E. Mounier: *Feu la Chrétienté,* París, 1950; particularmente, págs. 234 y sigs.

(25) Cfr. Romano Guardini: *La fin des temps modernes,* trad., págs. 37-61. París, 1950.

(26) *Ibídem,* pág. 616.

el contrario, se niega a reconocer en las formas históricas tradicionales de la sociedad cristiana la existencia de determinados elementos ya caducados o nocivos, los cuales, en realidad, fueron a su vez producto de una composición del mensaje cristiano con una cierta circunstancia temporal. Esta significación nada tiene que ver con la posición integrista frente al movimiento modernista de principios del siglo (27).

La reivindicación de los aspectos positivos de las estructuras sociales y espirituales del *mundo moderno* va unida a la desestimación de este sistema estructural en su conjunto, por encarnar un orden axiológico inaceptable y no coincidente con la estimativa evangélica. Dicho mundo, que es un *mundo burgués,* no debe ser confundido, al sesgo de prejuicios *conservatistas,* con los auténticos intereses y con la esencia del catolicismo. El mensaje cristiano puede y debe ser, con mejores títulos que cualquier otro, el gran debelador de la sociedad *burguesa,* en lo mucho que ésta alberga de injusticia social y de materialización del estilo de vida. "El mundo salido de las dos grandes revoluciones del Renacimiento y de la Reforma tiene dominantes espirituales y culturales netamente anticatólicos" (28). Precisamente por ello, las posibilidades de una nueva síntesis católica, como integradora de las estructuras en proceso de formación, son, en esta coyuntura, evidentes. La continuación de aquella línea de progresiva plasmación de los valores de la *persona* y de paulatino afianzamiento de sus derechos, en un orden estrictamente humano, puede lograrse a pesar del rompimiento de las viejas estructuras del mundo en crisis e insertarse en un sistema cristiano tradicional y novísimo a la vez. No por esto quedará menos clara la insolidaridad vocacional del cristianismo con el mundo moderno. "Ha llegado el momento para el cristianismo—escribe Maritain—de sacar todas las consecuencias del hecho de que el mundo nacido del Renacimiento y de la Reforma ha acabado de separarse de Cristo. No hay ninguna solidaridad que aceptar respecto de los principios de corrupción que trabajan un mundo que uno está fundado para considerar como el cadáver de la cristiandad medieval" (29). Este divorcio del mundo moderno puede ser ahora más absoluto y terminante que en ningún momento anterior, porque—y esto comporta una notable paradoja—la crisis final del mundo moderno irrumpe en los

---

(27) Cfr. Y. Congar: *Mentalité "de droite" et Integrisme en France,* en Apéndice al libro citado, págs. 604-622.
(28) *Ibídem,* pág. 138.
(29) *Ibídem,* pág. 121.

momentos en que ese mundo acaba por eliminar, formal y radicalmente, aquellos valores del cristianismo que aún llevaba en su seno. La crisis sigue un ritmo paralelo a este fenómeno de eliminación, de lógica necesidad. Desde un sistema propiamente no cristiano se desemboca en un sistema específicamente anticristiano. En este mismo instante, la crisis comienza a desvelarse en toda su radicalidad, es decir, desde el instante en que la *receptividad religiosa* de la Humanidad, por un proceso de progresivo adelgazamiento, ha alcanzado el máximo declive. Romano Guardini ha calificado de *deslealtad de los tiempos modernos* a este doble juego, consistente en rehusar la doctrina y el orden cristianos de la vida y, al mismo tiempo, anexar sus efectos sobre la cultura humana. Cuando la persistencia de la deslealtad ya no resulta posible, por una exigencia de pura dialéctica inmanente, comienzan a verse con claridad las consecuencias de la desvinculación del hombre de la Revelación. Así, escribe Guardini, "los tiempos que vienen crearán aquí una claridad terrible, pero salutífera. Ningún cristiano puede alegrarse cuando una ausencia radical de cristianismo se manifiesta, pues la Revelación no es una experiencia subjetiva, sino la verdad pura, manifestada por Aquel que ha creado también el mundo, y cada hora de la historia que hace imposible que esta verdad ejerza su influencia está amenazada en lo más íntimo de sí misma. Pero es bueno que esta deslealtad sea puesta al desnudo" (30).

Sin que esto autorice a concebir un optimismo ingenuo y prematuro, en una coyuntura que se define esencialmente por la *revuelta* radical contra lo superior, parece posible entrever, a la luz de esa *claridad terrible,* las fisuras por las que la Humanidad podrá tal vez advenir a un orden nuevo, en el que el cristianismo tendrá mucho que hacer y que decir. Un hombre como Karl Mannheim, representante genuino de una ciencia por esencia la más secularizada—Sociología—, ha podido afirmar, con toda seriedad y rigor, que "sólo una generación educada por la religión o, al menos, en el plano religioso para la distinción entre la ventaja inmediata y las cuestiones permanentes de la vida, podrá ser capaz de aceptar el sacrificio que todo orden democrático debidamente planificado exigiría de continuo de todo individuo y grupo particular en interés de la totalidad" (31). Y en el mismo lugar, y desde su punto de vista, bosqueja toda una problemática social, en la que teólogos

---

(30) *Ibídem,* págs. 114-15.
(31) Cfr. K. Mannheim: *Diagnóstico de nuestro tiempo,* trad., pág. 112. México, 1946.

y sociólogos podrían darse cita para colaborar en la construcción de una sociedad democrática planificada. ¿Qué impresión hubiera producido esto a los progenitores del *planning* sociológico?... La de asombro, sin duda.

5. En esta coyuntura, los católicos tienen que abrirse y afrontar el mundo que nace. Esta apertura al mundo contemporáneo suscita, en el primer acercamiento a su caudal problemático, una serie de cuestiones, que son las que configuran al catolicismo actual en sus rasgos más característicos (32). Enumeremos las principales, con una brevísima indicación bibliográfica que pueda servir al lector como introducción.

I. Necesidad de reactivar el espíritu de la Tradición, en sentido teológico. Esta necesidad corre pareja a la renovación profunda de las formas de enseñanza doctrinal de la Escritura, mediante la adaptación o corrección de las categorías habituales y escolares, para captar, en la plenitud de su valor, el alcance *específicamente religioso* del mensaje bíblico y para penetrar en lo íntimo de su significado espiritual. Por este cauce se reacciona contra el divorcio entre teología y espiritualidad. Estas exigencias han conducido a un movimiento riquísimo—que no deja, sin embargo, de encerrar peligros—de renovación *bíblica*, *patrística* y *litúrgica*, cuyo criterio inspirador es la vuelta al estudio de las fuentes puras de la Tradición *(ressourcement*, en la terminología francesa) (33).

II. Renovación *pastoral*. La sociología religiosa aborda los problemas de la unidad parroquial por medio de nuevos esquemas conceptuales inspirados en el concepto de *espacio sociológico*, que corrige y completa el criterio geográfico. Se estudia la adaptación de los métodos de *acción pastoral* y *misionera* a las nuevas realidades sociales, a la sensibilidad contemporánea y a los valores *de situación*. Simultáneamente, se perfila la noción amplia y total de la misión y situación del *sacerdote* en la sociedad actual (34).

---

(32) No está exento de peligros el espíritu con que son abordados ciertos temas, en sí muy fecundos, dentro de ciertos medios de la intelectualidad católica. Cfr., para ciertos aspectos de este espíritu, nuestro breve estudio *Situación del catolicismo francés*, en CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, núm. 60. Diciembre, 1954.

(33) Cfr., para estos aspectos, R. Aubert: *La Théologie catholique au milieu du XXe siècle*, París, 1954.

(34) Cfr. *Structures sociales et pastorale paroissiale*, colectiva, Lila, 1948; R. P. Hitz, *L'Annonce missionaire de l'Evangile*, París, 1954; *Prêtes d'hier et d'aujourd'hui*, París, 1954; y, en general, Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, París, 1950.

III. Renovación de la enseñanza de la *moral*, que impone la revisión de la presentación clásica—sistematizaciones escolares de la moral, que datan de los siglos XVI y XVII—a la luz de los textos bíblicos y poniendo el énfasis en las circunstancias concretas del mensaje cristiano y su valor paradigmático. De otra parte, la consideración de los condicionamientos psicológicos y sociológicos de la vida moral, así como de las corrientes ideológicas contemporáneas (35).

IV. Revisión de los criterios prácticos que deberán regir las relaciones de Iglesia y Estado y estudio de los problemas que plantea, en una perspectiva teológica y política, la tolerancia religiosa dentro de una sociedad pluralista (36).

V. Análisis de los problemas que plantea una acción de justicia social, sobrenaturalizada por la caridad, en la sociedad actual, y estudio de las estructuras sociales que habrán de sustituir a las que integran el orden capitalista burgués (37).

VI. Estudio de la función de los *laicos* (38) en la Iglesia—teología del laicado—y análisis del sentido y papel de la *opinión pública* en el ámbito de aquélla, en los planos nacional e internacional (39).

---

(35) Cfr. *Morale chrétienne et rêquetes contemporaines*, col., París, 1954.

(36) Cfr. *Tolérance et communauté humaine*, col., París, 1952.

(37) Cfr. M. D. Chénu: *Réformes de structure en chrétienté*, en *Economie et Humanisme*, núm. 24, págs. 85-98, 1946; R. P. Villain: *L'Enseignement social de l'Eglise*, 3 vols. París, 1953-54.

(38) La palabra *laico* tiene, entre los españoles, un particular matiz semántico—que comienza a perfilarse con la introducción, en España, de las ideas de la Enciclopedia—, según el cual *laico* es el que prescinde y, eventualmente, se opone a la instrucción religiosa del cristianismo. Originariamente, laico —del griego *laikós*, latín *laicus*—significa la persona que no tiene órdenes religiosas—*lego*—, como contrapuesto a clérigo—del griego *cleros*, latín *clerus*, *clerc*—, que designa la persona que ha recibido órdenes sagradas. En castellano, la palabra *seglar* viene a traducir, sin descartar la anfibología—pues también se aplica al clero diocesano, por oposición al *regular*—, el sentido preciso que tiene en otras lenguas vivas europeas el vocablo *laico*—*laïque*, *layman*, *laic*, *Laie*, *làico*, *leek*.

Esta carga semántica no parece muy digna de que se perpetúe, si se toma en consideración las singulares circunstancias y motivaciones históricas que la produjeron, y el hecho de que en la Escritura la palabra griega *laós*—del que *laikós* representa el adjetivo—expresa relación directa con la realidad celeste, toda vez que designa el *pueblo de Dios*, por oposición a las *gentes* o *naciones*. (Cfr. Y. Congar: *Jalons pour une théologie du laïcat*, págs. 19-45. París, 1953.)

Por todo ello, preferimos rehabilitar la palabra *laico* para significar el católico que no tiene órdenes. El estado o condición que define esencialmente al laico sería, de este modo, la *laicidad* o *laicalidad*—permítasenos el neologismo—y no el *laicismo*—vocablo que hace referencia a una posición de carácter doctrinal que envuelve la negación de la divinidad del Dios de la Escritura.

(39) Cfr. H. U. von Balthasar: *Laïcat et plein apostolat*, trad., París, 1950; Y. Congar: *Jalons pour une théologie du laïcat*, París, 1953.

VII. Examen de las posibilidades y dificultades de la orientación *ecuménica* o de *unión* de las Iglesias. En este mismo orden de preocupaciones anotemos el esfuerzo de análisis y comprensión del *protestantismo* en sus motivaciones teológicas e históricas (40).

VIII. Análisis y reducción de las dificultades que puede suscitar la confrontación del contenido de la fe con la ciencia contemporánea, en el dominio de la naturaleza y en el campo del espíritu (41).

Estas grandes cuestiones, y otras, representan otros tantos motores del intenso renacer de una *espiritualidad católica*, que quiere anudar, a la vez, con nuestro tiempo y con los primeros tiempos de la Iglesia—en un hondo respeto a *toda* la historia de ésta—; abrirse al mundo actual y hacerse porosa al espíritu de la Tradición; ser *primitiva* por su impulso original y *novísima* por la conciencia de su situación. En esta doble exigencia se inscribe lo más hondo, lo más difícil y, también, lo más fecundo de la problemática del catolicismo actual.

Gonzalo Puente Ojea.
Núñez de Balboa, 15.
MADRID.

---

(40) Cfr. R. Aubert: *Problèmes de l'unité chrétienne,* Chevetogne, 1952; C. J. Dumont: *Les voies de l'unité chrétienne,* París, 1954; L. Bouyer: *Du protestantisme à l'Eglise,* París, 1954. Para el contenido vivencial de catolicismo y protestantismo, cfr. el excelente libro de J. L. Aranguren: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia,* Madrid, 1952.

(41) Cfr. A. Dondeyne: *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* Lovaina, 1951; *Pensée scientifique et foi chrétienne,* col., París, 1953; y M. M. Labourdette: *Foi catholique et problèmes modernes. Avertissements et directives du Souverain Pontife,* Tournai (Bélgica), 1953.

CRITICA DEL ESTADO MODERNO

POR

OTTO DE AUSTRIA-HUNGRIA

Desde 1914, es decir, desde hace cuarenta y un años, el mundo no ha conocido un verdadero período de paz. Hemos sido testigos de varias tentativas de armisticio, tales como los Tratados de Versalles y de Yalta. Bien es verdad que estos instrumentos sólo eran, hasta en el espíritu de sus autores, algo provisional. El espíritu constructivo, que no piensa sólo en el mañana, sino en las generaciones futuras, estuvo totalmente ausente de las negociaciones internacionales de estas últimas décadas.

En su notable libro *Krise und Zukunft der Demokratie,* el excelente escritor político contemporáneo doctor Félix Somarz ha diagnosticado como una de las causas de nuestro mal la incapacidad para concluir tratados de paz, y ha mostrado claramente cómo lo que llamamos tratados era en realidad la apertura del próximo conflicto. Con ceguera casi increíble, los llamados hombres de Estado se esforzaron inconscientemente en crear, desde el conflicto anterior, los motivos de la próxima guerra.

Yo no podré olvidar nunca, a este respecto, una sencilla experiencia personal durante la segunda guerra mundial. Era en los comienzos de 1942. Poco después del ataque de la Alemania de Hitler contra la Rusia soviética, el Presidente Roosevelt envió a Moscú a su brazo derecho, Mr. Harry Hopkins, entonces presidente del Munitions Assignement Board, para discutir la colaboración entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Hopkins y su grupo llegaron a la capital rusa algunos días antes de Navidad, cuando las tropas alemanas veían ya a lo lejos las torres del Kremlin. Su principal ayudante era el coronel Martin, vicedirector del Munitions Assignement Board. Poco tiempo después, a su vuelta a Wáshington, tuve ocasión de desayunar con él, y me sorprendió con esta observación: "Vengo de asistir a la apertura de la tercera guerra mundial"; y añadió como explicación que en el primer encuentro de Hopkins con Stalin, el americano le había manifestado que podía exigir lo que quisiera, formular libremente sus peticiones de armas y material, y América las atendería sin imponer la menor condición. Esta carta blanca otorgada al dictador del Kremlin

—añadió mi interlocutor—llevará a desatinos, cuando hubiera estado dispuesto, para recibir nuestra ayuda militar, a aceptar cualquier condición política. Y estos desatinos conducirán, antes o después, al conflicto entre América y la U. R. S. S. Inútil añadir que no fué larga la carrera del joven y brillante oficial; para un hombre de visión tan clara no había sitio en un mundo voluntariamente ciego.

Esta anécdota al margen muestra bien cómo han sido manejados los negocios de nuestro mundo. No ha habido sólo incapacidad para concluir tratados de paz, sino además una incapacidad fundamental para crear las condiciones previas con que dar principio a una negociación constructiva.

Pero sería equivocado querer decir con esto que los hombres de Estado de hoy son más mediocres que los del pasado. Yo no creo que la inteligencia sea patrimonio de una determinada época; es innegable que contamos, en este período tan ajetreado, con buen número de hombres notables. Si éstos, a pesar de su sagacidad, no han acertado a crear las condiciones de una paz estable y no han podido impedir una serie ininterrumpida de conflictos, es porque no tuvieron en sus manos los instrumentos adecuados. Se podría decir que la actual incapacidad para crear instrumentos de paz no es sino uno de los fenómenos reveladores de un mal mucho más profundo.

Este mal, que con justicia puede llamarse mundial, es la resultante de una serie de crisis internas de los Estados, secuela de una revolución ideológica y de la incapacidad subsiguiente de los dirigentes para adaptarse a condiciones sociales y económicas cambiantes.

Porque antiguamente los acuerdos internacionales asentábanse sobre bases sólidas y duraderas. Los Estados tenían consistencia tenaz; su estructura estaba sólidamente establecida; su forma de gobierno, estable. Había armonía entre los fundamentos ideológicos, la idea misma del poder, de un lado, y las realidades políticas, de otro. Los cimientos sociales, políticos, económicos e ideológicos de los Estados daban a éstos una estabilidad y permanencia suficientes para considerarlos en las relaciones internacionales como entidades duraderas. Se contaba con una base firme para la edificación de una estructura permanente.

Claro que la Historia nos muestra múltiples guerras, tratados de paz firmados y violados. Pero no es menos verdad que estas guerras no eran, como en nuestros tiempos, revoluciones. Eran ondas superficiales y no, como hoy, olas de fondo. Había entre las

guerras una paz real, que no era, como en nuestros días, un período de preparación para el próximo combate.

Esta estabilidad intrínseca de los Estados terminó con el Renacimiento. Su espíritu pagano romano acometió contra la base misma de la ideología occidental. Fué seguido por una revolución política, la Revolución Francesa, que hizo temblar la estructura de nuestros Estados. Los cimientos económicos y el orden social fueron arruinados por la revolución del maquinismo y el industrialismo, que, apareciendo en una sociedad descristianizada, introdujeron este régimen capitalista pagano, que debía necesariamente provocar la rebelión de las masas.

Hasta tal punto se debilitó la base de toda la estructura occidental por estas sucesivas sacudidas, que ya no fué posible establecer una paz duradera. Nuestro caos internacional no es, pues, más que la consecuencia lógica de esta crisis de los Estados, que es una de las más tangibles realidades de la situación actual.

Hemos dicho crisis de Estado. Hubiera sido más lógico decir una serie de crisis. Si observamos la evolución, encontraremos que, en efecto, se trata en realidad de una serie de crisis del Estado que han desembocado, tras una larga evolución, en la situación presente.

La primera crisis del Estado aparece en la corte de los grandes reyes de Francia. Bajo la égida de Luis XIV, el Rey Sol, y después de él, Luis XV, se desarrolla lo que podríamos llamar el espíritu de Versalles. Expresión feliz. Visitando el grandioso Palacio de Versalles, cerca de París, todo el mundo queda impresionado por la majestad, el estilo admirable y el lujo del edificio. Comparado, sin embargo, con las residencias de los soberanos medievales o, más simplemente, de los soberanos cristianos, con toda su magnificencia, tiene el lugar algo de frío, podría decirse de inhumano. Se ha observado con razón que en sus edificios expresa el hombre su ideología. Es verdad. El Escorial será por siempre un monumento del pensamiento de Felipe II. Y Versalles expresa, a su vez, la ideología de Luis XIV.

Esta ideología es el concepto del Estado absoluto, del soberano y del rey absoluto. Exageradamente podría decirse que es el pensamiento de "el Estado soy yo", frente al antiguo concepto del "Derecho divino". La filosofía política de Versalles se basaba en la idea del poder ilimitado del rey, que señorea todos los derechos particulares, incluso los de los individuos y colectividades naturales en el reino. Se introduce en la estructura del Estado un elemento absoluto que se opone al concepto de los derechos particulares, caros a la Edad Media y a los regímenes nacidos de ella. Si segui-

mos a los Reyes Católicos o a un Carlos V, nos asombra que estos grandes soberanos hayan empleado lo mejor de su tiempo en convencer de que sigan su política a las dietas locales, a las municipalidades, a las corporaciones. Flanqueaban, pues, al soberano buen número de entidades independientes, que eran libres frente a la autoridad superior, la cual no podía forzarlas a aceptar su punto de vista. Así, aquellos grandes monarcas estaban lejos de ser absolutos.

El espíritu, la política de Versalles, en su deseo de absolutismo, destruyó estas autoridades intermedias. Para justificar esta acción niega la legitimidad de la autoridad subalterna y lógica, y, en consecuencia, inviste al soberano de ciertos atributos divinos. Le confiere una legitimidad absoluta, sin fiscalización y sin contrabalanza. Lo eleva por encima de las leyes y del derecho, y debe, lógicamente, por tanto, crear para él una especie de Olimpo donde entronizarse lejos del común de los mortales.

Si esta posición política, por una parte, facilita en gran medida la tarea del soberano y da al Estado una fuerza y un poder nuevos e insólitos, contiene, de otra, el peligro muy grande de deshumanizar al Estado. Limitados en su poder, obligados a contactos cotidianos con las múltiples autoridades del interior de sus Estados, los soberanos del gran pasado eran una realidad tangible para sus súbditos. El Estado tenía una cara humana con todas las fragilidades que esto implica, pero también con el calor y la simpatía que emana. El Estado no era jamás extraño al pueblo. Formaba parte de una gran comunidad, en que tenía sus funciones y donde, al mismo tiempo, encontraba sus límites. No era inaccesible, y reflejaba tanto las cualidades como los defectos de esa gran comunidad que es la nación.

La misma expresión de "Rey Sol" indica bien el cambio en el concepto de Estado. No se puede mirar al sol de cara. Nos ciega. Su brillo no permite ver sus imperfecciones. Muestra al ojo desnudo una superficie uniformemente lúcida. Y al mismo tiempo no forma parte de nuestra tierra; es algo distante, extraño, cuyos efectos experimentamos, pero que no podemos modificar ni acercar. El Estado de Versalles flota por encima del hombre, gobierna la comunidad desde lo alto y de lejos.

Esta deshumanización del Estado, que había de llevar a la Revolución Francesa, halla expresión más moderna en la segunda fase de la crisis del Estado, que es el concepto que el liberalismo, consecuencia de la Revolución Francesa, se formó del papel de la colectividad.

El liberalismo se centra sobre el individuo y sobre su libertad. Impresionado por los peligros que puede representar el Estado absoluto, trata de edificar una fosa infranqueable entre el individuo y sus derechos, de un lado, y el Estado, del otro. Para el liberalismo es sólo al individuo a quien incumbe la vida económica, la vida social y la vida política. En su esfuerzo por destruir toda limitación de los derechos individuales, el liberalismo atomiza la sociedad, no reconoce la autoridad natural. El Estado no es para él más que un guarda de la sociedad. Dicho de otro modo: no reconoce al Estado más que una función de autoridad, es decir, el mantenimiento de la paz interior y exterior, un papel de policía.

Este pensamiento domina el siglo XIX. Sería equivocado no reconocer algunos beneficios del liberalismo. Sobre todo, la noción de la libertad individual exigía ser formulada de nuevo frente a la actitud del absolutismo. Pero el concepto liberal del Estado tuvo consecuencias desastrosas sobre dos puntos concretos, que condujeron a su caída y a una intensificación de la crisis del Estado.

La primera consecuencia desastrosa fué que el divorcio sobre el Estado y el común de los mortales, existente ya bajo el absolutismo real, se hizo todavía mayor en el momento en que el Estado no tenía más que una función de policía y de autoridad. De hecho, el ciudadano medio, bajo el liberalismo, no debía conocer apenas la existencia del Estado. Mientras este ciudadano fuera capaz de proveer a su propio bienestar y defenderse en la competición general en que se transformaría la sociedad, el Estado podía funcionar. Pero la segunda gran debilidad del Estado liberal se manifestaría claramente en las horas de crisis. Renunciando a toda función, salvo la de autoridad, el Estado liberal no podía cumplir un deber de justicia social. Era, como consecuencia de su función misma, ajeno a los sufrimientos y a los dramas de sus ciudadanos. No poseía ni armas ni preparación mental para hacer frente a situaciones excepcionales.

Hoy día, en que el recuerdo del Estado liberal se esfuma en el pasado, no podemos ni concebir el drama de semejante Estado frente a una gran crisis económica o social. La generación media tal vez recuerde todavía el último drama: el derrumbamiento del Estado liberal en la crisis de 1929. Incapaz de comprender, falto de los remedios adecuados y del aparato necesario para oponerse a la ruina, se encontraba desbordado por los acontecimientos y fué pronto barrido por éstos. Sin contacto con el pueblo, sin capacidad para abordar el problema, debió el Estado liberal desaparecer de la escena.

Esta segunda crisis del Estado fué inmediatamente seguida por la tercera, la más peligrosa. Como reacción contra el Estado liberal surgía el concepto del Estado totalitario. Este concepto significa no sólo un retorno a la idea absolutista, sino una extensión de esta idea, antes puramente política, a todas las facetas—política, económica, social—de la vida humana. Los inventos modernos y el desarrollo de la técnica dan al Estado totalitario el medio de abarcar prácticamente todas las fases de la vida humana, examinarlas y suprimir la más ligera manifestación de independencia. Si el Estado absoluto suprimió la autoridad de los parlamentos, de las dietas provinciales y de las corporaciones, el moderno Estado totalitario suprime hasta los derechos del individuo y lo supedita—alegando que para su bien—a una intervención severa y cotidiana.

Es una desdicha que ahora no siempre se acepte el sentido exacto de los términos. Muy a menudo se utiliza la palabra para cubrir algo que de ninguna manera le corresponde. Este es el caso de la frecuente confusión entre las palabras "totalitario" y "dictadura". Si se piensa con rigor, las dos nociones en modo alguno se palian. Porque la idea de dictadura expresa únicamente, en su sentido clásico, una manera de ejercer el poder político; una dictadura puede ser totalitaria, pero no lo es necesariamente, pues la forma dictatorial de gobierno puede muy bien, respetando los derechos individuales y las organizaciones naturales, ser no totalitaria. Asimismo, la forma exterior y la palabra democracia pueden esconder elementos totalitarios en el Estado en el momento que los órganos de la democracia creen estar por encima del orden jurídico, consideran al pueblo fuente del derecho y no reconocen al individuo los derechos que le son naturales.

La idea del Estado totalitario está actualmente muy extendida. Sus formas, por así decir clásicas, han sido el nacionalsocialismo, por un lado, y el comunismo, por otro. En los dos sistemas, el interés, o ese llamado interés del Estado, se convierte en el derecho, fuera del cual no existe ninguna autoridad, ninguna autonomía, ningún derecho particular. Es en esta forma donde el Estado totalitario niega hasta la existencia del alma, del principio espiritual y, por consiguiente, en última instancia, reduce al hombre a la esclavitud completa.

Al lado de estas formas extremas del Estado totalitario encontramos, en casi todos los Estados contemporáneos, elementos crecientes de totalitarismo. Hasta las democracias más avanzadas, como, por ejemplo, Inglaterra y los Estados Unidos, no están exentas de ello. Sin duda, en estos países el totalitarismo se presenta

bajo una forma más amable: no va acompañado de la horca y los campos de concentración. Pero en la noción del Welfare State, no es menos real el Estado que vigila y dirige a sus conciudadanos desde la cuna al sepulcro.

Muy peligroso es hoy expresar este pensamiento, porque frecuentemente es mal entendido. Se ha creado, en efecto, una confusión deplorable entre la realidad del Welfare State y la noción muy justa del Estado social. Con arte consumado, los elementos totalitarios en los regímenes democráticos han hecho aceptar con justificaciones sociales la mayor parte de sus medidas.

El olvido gradual de las libertades del individuo es el gran riesgo de la evolución actual y de la expansión del pensamiento totalitario. Si el Estado liberal había llegado a ser ajeno a sus ciudadanos, el Estado totalitario, en general con pretextos sociales, se hace omnipresente y establece la intervención sobre sus ciudadanos hasta donde no es en ningún concepto necesario. El Estado totalitario se asemeja cada vez más a una gran fábrica dirigida por tecnócratas, donde cada individuo se reduce a una partecilla de una máquina sin existencia propia. Se confiesa así la libertad individual con el pretexto de ayuda social, transfiriendo al Estado, que pretende representar a la colectividad, los derechos individuales.

Es ahí justamente donde está el gran equívoco. El Estado totalitario necesariamente debe desarrollarse en una oligarquía tecnócrata que, de nuevo, se divorcia de la gran colectividad nacional. En efecto, al abarcar el Estado prácticamente todos los problemas de la vida de la comunidad, llega a ser tan grande que se hace completamente incontrolable para el individuo. Ni la *élite* puede ya ejercer, propiamente hablando, su función de control. En las democracias modernas, por ejemplo, no les es posible a los diputados inspeccionar de una manera efectiva los presupuestos, porque son demasiado grandes y complicados para ser leídos por unos hombres abrumados por otros trabajos. Hasta los Tribunales de Cuentas están hoy rebasados por los acontecimientos. Sus informes no pueden ocuparse más que de algunos pormenores. Se pierden en los miles de millones.

Resulta de ahí el desarrollo de una burocracia verdaderamente irresponsable, tentacular, autónoma, que gradualmente establece su intervención y su potencia no sólo sobre el Estado, sino sobre toda la comunidad, y corona así, lógicamente, un régimen en el que el individuo, privado de todo derecho, pierde hasta el último resto de su libertad. En lugar de ser el Estado una institución humana, se convierte en un monstruo que destruye toda su vida y conduce

al género humano hacia una uniformidad característica de los seres inanimados.

Así, pues, las tres fases de la decadencia de la noción de Estado —el Estado absoluto, el Estado liberal y el Estado totalitario— tienen de común la creación de un creciente divorcio entre el Estado y el hombre. El Estado es un ser extraño, que vive en otra dimensión y que no sirve más que para reglamentar, privar y oprimir.

Ya a principios de siglo, un gran pensador francés, Charles Maurras, sintió esta terrible realidad. En felicísima fórmula, en que se alían la finura del meridional a la claridad del cartesiano, habló del "país legal" y el "país real". Desde el punto de vista analítico, esta distinción admirable era probablemente la más brillante manera de expresar la realidad. Si el pensamiento de Maurras influyó sobre las generaciones posteriores, no tuvo éxito, sin embargo, para sí o para la causa que quiso representar. Para ser el representante del porvenir, este gran francés estaba todavía demasiado ligado al pasado.

El drama de Maurras fué principalmente que no podía elevarse todo lo necesario por encima de su época. Educado en la escuela racionalista, hijo del espíritu romano y pagano del Renacimiento, Maurras era incapaz de comprender el programa político del pensamiento cristiano. Su genio le hacía vislumbrar los fallos de un sistema en que su inteligencia estaba todavía prisionera. Sus fuerzas humanas no eran suficientes para romper las rejas de la prisión en que se encontraba encerrado. Su obra debía necesariamente quedar fragmentaria, inacabada. El drama humano que ensombreció los últimos días de una de las más bellas inteligencias de nuestro siglo era característico y simbólico de esta realidad.

Pero es tal vez injusto hacer esta crítica del pensamiento de Maurras. Sería más adecuado decir que el gran pensador francés llegó con medio siglo de adelanto. Porque es lógico que la evolución comenzada en el Renacimiento, y que continuó por las fases sucesivas de la decadencia del Estado, debía llegar a las más absurdas conclusiones. Es como la inflación, que no llega a su fin hasta que el valor de la moneda es nulo. De ahí se puede partir para restablecerla. Pero es casi imposible pararse a mitad de camino.

Así, la decadencia del Estado, o más bien su transformación en un monstruo informe e inhumano, debía evolucionar hasta los completos absurdos de que somos testigos en los regímenes totalitarios contemporáneos. Hemos llegado a un punto en que hasta los más ciegos deben comprobar que el camino que emprendió el espí-

ritu humano lleva lógicamente a la catástrofe, es decir, a un régimen plenamente inhumano, en que es la máquina la que gobierna al hombre. Si hoy el hombre tiembla ante sus propios inventos, es consecuencia lógica e ineluctable de esta evolución de nuestro espíritu, que ha creado un orden que no puede, estructuralmente, conocer la paz, el derecho y la libertad.

Ante este balance de desastres y la ruina inminente de nuestra civilización cristiana y de nuestros Estados, es deber de la generación presente tomar la iniciativa de una reconstrucción efectiva sobre bases sólidas. Claro que ésta es más necesaria en unos países que en otros, según la medida en que haya progresado el espíritu totalitario. Hay que admitir, sin embargo, que todos los Estados, en cierto grado, están tocados del mal contemporáneo, y que, en consecuencia, deben buscarse remedios universales para un mal tan generalizado. Se trata nada menos que del deber de reconstruir nuestros Estados, para hacer de ellos no sólo morada de sus ciudadanos, sino una entidad internacional lo bastante fuerte para poder concluir tratados de paz duradera.

El primer paso, que es el más importante, será hacer de nuevo del Estado el guardián del derecho. Como hemos visto, el Estado totalitario no reconoce el derecho objetivo; disfraza con el nombre de derecho sus mudadizos y pasajeros intereses. Esta evolución es, desgraciadamente, aceptada con demasiada facilidad por nuestros contemporáneos. Estamos hoy en plena crisis de la noción de derecho, tanto dentro de cada nación como en los asuntos internacionales. Nunca ha habido tantos organismos internacionales, y jamás el derecho de gentes ha sido más cínicamente pisoteado. Se dice que esto es verdad de todos los tiempos. Es falso. En la Edad Media cristiana existía el derecho nacional y el internacional. En todos los tiempos, es cierto que hubo hombres para violarlo; pero estas acciones provocaban, al menos, una repulsa universal. Además, el derecho tenía una gran uniformidad entre las naciones. Era sencillo y comprensible para todos.

La razón de este estado de cosas era que el derecho dimanaba de una autoridad y de una fuente inmutable y uniforme. Estaba basado en el derecho natural, esa constitución que Dios ha plantado en el alma de cada uno. El legislador encontraba su autoridad y su justificación en Dios, y el derecho positivo no tenía validez más que en tanto en cuanto estuviera de acuerdo con el mismo derecho natural. La administración de justicia, lo mismo que la alta autoridad moral de la Iglesia, tenía como deber velar por el mantenimiento exacto de este derecho natural.

La estabilidad legislativa estaba asegurada por el hecho de ser trascendente la fuente del derecho e independiente, por tanto, de la voluntad del más poderoso soberano. En la conciencia residía una última apelación, admitida por todo el mundo, y que era el fundamento de toda autoridad.

Con los filósofos del absolutismo real, pronto sustituídos por los del absolutismo popular y del contrato social, debía cambiar la noción misma del derecho: en el lugar del derecho natural, de origen divino, fué establecida la ficción de la conciencia universal. Residiendo el origen del derecho en la voluntad del hombre o de una Asamblea electiva y no en lo trascendente, dejaba de ser inmutable y permanente. Porque si el derecho no tiene su fuente en Dios Eterno, sino en la voluntad cambiante de los hombres, se hace también cambiante, inestable. Esta noción nos lleva lógicamente a la idea totalitaria de que el derecho está determinado por el llamado interés del Estado o del equipo gubernamental. Y conduce también a la actual multiplicación de las leyes, pues no existiendo una fuente permanente y clara es necesario recurrir incesantemente a la inflación de papeles.

La consecuencia de esta evolución no es sólo una casi total inestabilidad. Significa también la pérdida por los débiles de todo derecho y la posibilidad de dotar de apariencia legal a los regímenes arbitrarios de los fuertes. Las minorías débiles, privadas de toda esperanza de encontrar jamás su derecho, son empujadas, por consiguiente, a buscar soluciones revolucionarias.

De aquí que se perturben los fundamentos mismos del Estado. Primordial deber de reconstrucción es, pues, recobrar las fuentes trascendentes del derecho y la autoridad y restablecer una legislación positiva en armonía con el derecho natural y la conciencia humana.

Esto, en la práctica, significa, en primer lugar, que ninguna ley, ni civil, ni criminal, debe ser jamás retroactiva. Quiere decir, además, que la ley suprema de los Estados deben ser los principios del derecho natural, y que ha de ser salvaguardada la posibilidad de invocar estos principios contra una legislación positiva. En otros términos, sería falso permitir al legislador (trátese de un soberano o de una Asamblea elegida) erigirse en ser supremo. Es preciso abrir el camino a la apelación judicial, que pueda derogar decisiones legislativas.

Hay a este respecto un problema que se plantea en la mayor parte de los Estados occidentales. Tenemos Constituciones escritas. Estas, en general, no contienen los principios fundamentales del

país, sino una serie de disposiciones prácticas que se quieren hacer más o menos inmutables. Como resultado de ello, todos los Estados se ven obligados a cambiar con frecuencia de Constitución, lo que les quita estabilidad. Inglaterra, en cambio, sigue un camino diferente. Por una muy antigua práctica política, Gran Bretaña ha comprendido que una Constitución no debe ser una camisa de fuerza, sino, por el contrario, una sencilla y clara enumeración de principios fundamentales del Estado, una medida inmutable a que referir la legislación corriente.

Esta práctica parece la buena. En lugar de vanos esfuerzos para el logro de una Constitución perfecta, valdría más resumir los derechos cristianos del hombre y los principios del derecho natural en un documento fundamental y establecerlo como medida para el poder judicial, con el fin de estimar debidamente la justicia o injusticia de la legislación ordinaria. Los derechos de las minorías y de los hombres estarían así mejor salvaguardados que por toda clase de artificios políticos.

Si de nuevo el derecho natural es base del Estado, ya no habrá más que un paso para iniciar la formación de un verdadero Estado social. El problema práctico que se plantea es el de combinar la justicia social con la libertad individual. El derecho natural nos da sobre esto directrices muy claras. Afirma primeramente que el papel del Estado es subsidiario, es decir, que su intervención debe limitarse a los casos en que la iniciativa de los individuos y de las comunidades naturales no baste. Define, por otra parte, el imprescriptible derecho a la vida, que no significa sólo la supervivencia individual, sino el derecho al trabajo, el derecho a educar dignamente una familia y, por consiguiente, el derecho a un salario familiar adecuado. El derecho natural reconoce, asimismo, el derecho de propiedad, pero dándole un carácter menos absoluto y de menor alcance que al derecho a la vida.

De estos principios se deriva que una política social adecuada es, en primer lugar, un deber de las entidades naturales—familias, municipalidades, comunidades religiosas, Sindicatos—; pero en el momento que éstas desmayan, es deber del Estado salvar con su intervención el derecho a la vida en su más amplia acepción. Además, ha de tender esta política social al establecimiento del mayor número posible de entidades individuales independientes, es decir, a la máxima extensión del derecho de propiedad entre las grandes masas de la población. Finalmente, la colectividad posee un indiscutible derecho de intervención, puesto que es requerida para establecer la justicia social. En todos estos casos, el derecho de pro-

piedad, por importante que sea, será siempre inferior al derecho a la vida.

El principio de subsidiaridad del Estado presupone el reconocimiento por éste de corporaciones naturales en su seno con derechos independientes de él y superiores a los de la colectividad. Una reforma social presupone, pues, una jerarquización de la sociedad, que automáticamente restablecerá el contacto vivo entre el Estado social y los ciudadanos. Así, sin recurrir a los perniciosos métodos totalitarios, el Estado puede salvaguardar la libertad individual estableciendo la más amplia justicia social.

Se trata, pues, de instaurar un Estado basado en el derecho, un Estado social, un Estado que salvaguarde la libertad individual. Esto nos lleva lógicamente del terreno de los grandes principios a una cuestión debatida, pero de importancia capital: la cuestión de la forma del Estado.

Se plantea, ante todo, la gran cuestión: ¿República o Monarquía? No hablaremos de las formas totalitarias, como el sistema soviético, que son indiscutibles para cualquiera que quiera establecer un Estado humano y social. Nos limitaremos a las dos formas universalmente consideradas como aceptables.

Creedme. A un hombre que lleva un nombre como el mío no le es fácil hablar de semejante problema. Fácilmente se podría sospechar que hablaba *pro domo.* Pero si se quiere estudiar el porvenir del Estado y nuestro destino político o social, no se puede eludir la cuestión. Sería cobardía injustificable. El camino prudente es el que sigo aquí, es discutir la cuestión en país donde no se pueden infundir sospechas de hablar por ambición personal.

Es preciso decir previamente que las dos formas—República y Monarquía—han existido en todas las épocas. Hablar de la una como moderna y de la otra como anticuada es absurdo, y sólo revela una triste ignorancia. En toda la Historia hemos conocido ciclos republicanos y épocas monárquicas. Observaremos, sin embargo, que las épocas republicanas han durado en general menos, mucho menos tiempo, que la de las Monarquías.

Con los regímenes políticos pasa como con toda cosa humana. Nacen, crecen y, al fin, desaparecen. Cada uno lleva en sí mismo el germen de su propia destrucción. Así, desde el Renacimiento los gérmenes de destrucción de las Monarquías se desarrollaron hasta el punto de hacerlas perecer en numerosos países, porque las Monarquías olvidaron en gran medida el verdadero sentido de la institución y se vieron bamboleándose entre el absolutismo real y las formas puramente simbólicas y ficticias, dos extremos que no

corresponden al verdadero sentido de la corona. El advenimiento de las Repúblicas tenía, pues, sin duda, su justificación histórica.

No obstante, el observador atento de la escena internacional debe llegar lógicamente a la conclusión de que tocamos el fin del ciclo republicano. Las dificultades en que se debaten las Repúblicas contemporáneas, los movimientos violentos que se desencadenan en sus marcos, la creciente inestabilidad de los regímenes patentizan el fin de un régimen. Es además un hecho comprobado que la libertad individual no se conserva más fácilmente en el régimen republicano, pues éste, por la lógica de los acontecimientos, se convierte en un régimen absolutista de masas. El drama de la IV República en Francia, con sus interminables crisis ministeriales, su falta de mayoría parlamentaria, sus amenazadores movimientos de masas, es clarísimo prefacio de un cambio de régimen en el mismo país que inició el ciclo republicano.

Pero se pregunta el hombre de hoy si es deseable una evolución así hacia el régimen monárquico. Podemos responder afirmativamente con una condición: la de que es necesario excluir lo que tan generalmente se llama Restauración Monárquica. En efecto, si las Monarquías cayeron a consecuencia de su propia debilidad —que fué el caso más frecuente—, sería un grave error querer restablecerlas con sus antiguas taras. Una Monarquía debe ser, pues, objeto de un acto de instauración y no de restauración; debe ser una forma de gobierno de mañana y no de ayer o, más exacto, de anteayer. En este sentido nos es preciso retrotraernos al mismo origen de una realeza efectiva y no a las formas prescritas de un período de decadencia.

Tal como se desarrolló la realeza en sus orígenes, tenía un carácter bien determinado. Eran los jueces los que llegaban a reyes. Esto encierra para nosotros una enseñanza del mayor valor. En efecto, durante el período de decadencia del Estado se disputaron la supremacía solamente dos de los tres poderes de la comunidad. El legislativo era el que predominaba en las Repúblicas y el ejecutivo el que reinaba en las dictaduras. El tercer poder, el judicial, no desempeñaba ya papel decisivo desde que las Monarquías dejaron de existir.

El rey cristiano, en el concepto clásico, es, ante todo, guardián del derecho natural y, por tanto, juez supremo de su país. Por esta razón debe ser independiente de todos y por igual solidario de todas las clases sociales. Un verdadero monarca no puede pertenecer a una clase ni depender de un grupo. Debe estar allí para todo. Su deber es salvaguardar el derecho, favorezca éste al fuerte

o al débil. En un Estado en que los intereses políticos o económicos se combaten, es él el llamado a representar el sentido del Estado y a ser el custodio de la Constitución.

Ahora que atravesamos un período de cambios sociales revolucionarios, es más esencial que nunca disponer de un factor de continuidad en el Estado, que asegure la estabilidad y la tranquilidad de la transición social. Porque nada más peligroso que ver la comunidad balanceada entre los extremos de la revolución y la reacción. La extraordinaria potencia que tendrá como fruto el advenimiento de la energía nuclear, provocará un gran peligro de conflictos sociales violentos o hará que ciertos grupos se aseguren un excesivo predominio. Entonces será esencial un elemento judicial e independiente, que asegure al Estado contra el aprisionamiento de intereses particulares egoístas.

Si, de esta forma, la función de la Monarquía parece de gran utilidad en el Estado moderno, es un problema que está siempre expuesto al mismo tiempo que la cuestión monárquica: es el de la aristocracia. No es bastante decir que hablar así prueba una falta de sentido histórico lamentable. Es, en efecto, un hecho que se compara siempre a las Monarquías del siglo XIX con las Repúblicas del siglo XX. Si se quiere una verdadera medida de comparación, será preciso comparar los regímenes del siglo XIX entre ellos, de la misma forma que los regímenes de hoy día.

Pero hay más. El observador objetivo de la escena internacional sabe que cada régimen establece su aristocracia. Además, es una cosa justificada. Tomemos solamente dos ejemplos: En los Estados Unidos (la mayor democracia del mundo) se han establecido verdaderas dinastías políticas, que de padre a hijo tienen en sus manos los destinos, ya sea de un Estado, ya sea incluso de los mismos Estados Unidos. Baste citar nombres como Roosevelt, Lodge Burd, Taft, Carrol, Long, Bamkhead, etc. Esto, por lo demás, no tiene nada de sorprendente, puesto que una observación práctica prueba que la herencia y la educación predisponen a determinadas carreras. En la Unión Soviética, por otra parte, somos testigos de un esfuerzo determinado del régimen de crearse una aristocracia nueva. No solamente por privilegios en materia de educación, sino también por favores económicos considerables a los descendientes de los grandes servidores del régimen. Estos ejemplos podrían ser multiplicados para todos los países y para todos los regímenes.

En realidad, una aristocracia está justificada desde el momento en que la entendamos en el sentido de *élite*, es decir, desde el punto de vista dinámico y no estático. Si por aristocracia enten-

demos simplemente a los descendientes de hombres que, una vez, hace siglos, se distinguieron en una carrera pública, y si la consideramos únicamente como un horizonte cerrado, entonces ella no tiene justificación; pero si, por el contrario, el sentido de la aristocracia es el de formar una *élite* popular y dinámica, así como recompensar el método, entonces la noción está justificada.

Hay dos países que han resuelto este problema de forma hábil y justa. Está, ante todo, Inglaterra, donde la aristocracia se renueva sin cesar, y donde hoy día los nobles lores con que ella cuenta son muy a menudo secretarios de Sindicatos, obreros que se han distinguido en la vida pública o sindical. Un hombre como lord Citrine, por ejemplo, que de simple obrero se convirtió en secretario general de la Federación de Sindicatos ingleses, es un factor que justifica plenamente su título de nobleza.

En el Japón, por otra parte, la práctica constante es la de que si un servidor del Estado se ennoblece, no son sus descendientes quienes heredan su título, sino que son sus antepasados los que son ennoblecidos al mismo tiempo que él. De esta forma, pues, en el Imperio del Sol Naciente esta nobleza se renueva en cada generación—muy a menudo—en la persona de los hijos de aquellos cuyos padres hayan prestado ya un mérito al servicio del pueblo.

Así, pues, el problema de la aristocracia, que se discute con tanta pasión, se reduce a poca cosa. Cada régimen tiene su *élite,* y un régimen que quiere sobrevivirle hará los mayores esfuerzos por enriquecer esta *élite* por fuerzas nuevas y por asociarlas sin cesar en lo que es mejor en la nación. Un régimen vivo no se unirá, pues, jamás a una *élite* estática, sino aplicada a organizar un elemento dinámico.

Tenemos, pues, considerables deberes frente a la crisis presente del Estado. Para que el Estado moderno pueda realmente estar a la altura de su función hay que tratar de instaurar un régimen social, popular, fundado en el derecho natural, y darle una forma adecuada. Es ésta una misión a la que se debe consagrar la nueva generación. Amenazada por el peligro de la omnipresencia totalitaria, es deber suyo restablecer en sus derechos los principios cristianos de la libertad individual y de la justicia social. Es tarea considerable, impresionante. Exigirá un trabajo duro y una energía a toda prueba. Pero es un deber que templará espíritus nobles y corazones sólidos.

ESCRITURAS POLÍTICAS (*)

POR

ROLAND BARTHES

Todas las escrituras presentan un carácter de clausura que se extraño al lenguaje hablado. La escritura no es nunca un instrumento de comunicación, no es una vía abierta por donde pasara sólo una intención de lenguaje.

A través de la palabra se da salida a un desorden, origen de un movimiento atormentado que la mantiene en estado de permanente suspensión. A la inversa, la escritura es un lenguaje endurecido que vive de sí mismo y nunca tiene la misión de confiar a su propia duración una sucesión móvil de aproximaciones, sino, al contrario, la de imponer, por la unidad y la oscuridad de sus signos, la imagen de una palabra construída mucho antes de ser inventada. Lo que opone la escritura a la palabra es que la primera *parece* siempre simbólica, introvertida, ostensiblemente vuelta del lado de una vertiente secreta del lenguaje, mientras que la segunda no es más que una duración de signos vacíos en los que sólo es significativo el movimiento. La lengua entera está sujeta a este desgaste de las palabras, a esta conversión de los vocablos en escorias, llevada cada vez más lejos, y no hay lengua más que allí donde el lenguaje funciona claramente como un devorar que no consume

---

(*) El presente texto del escritor francés Barthes sostiene que es necesario diferenciar entre lengua, estilo y escritura. "La lengua es mucho menos una provisión de materiales que un horizonte, es decir, a la vez un límite y una estación, el ámbito tranquilizador de una economía. La lengua está, pues, más acá de la Literatura. El estilo casi está más allá: imágenes, fluencia, léxico, nacen del cuerpo y del pasado del escritor y se convierten poco a poco en automatismos de su arte. El estilo es propiamente un fenómeno de orden germinativo, es la transmutación de un humor. Lengua y estilo son fuerzas ciegas; la escritura es un acto de solidaridad histórica. Lengua y estilo son objetos. La escritura es una función: es la relación entre la creación y la sociedad, es el lenguaje literario transformado por su destino social, la forma considerada en su intención humana y ligada así a las grandes crisis de la Historia. Por ejemplo, Mérimée y Fenelón están separados por fenómenos de lengua y por accidentes de estilo; sin embargo, practican un lenguaje cargado de la misma intencionalidad, se refieren a una misma idea de la forma y del fondo, aceptan un mismo orden de convenciones, son el lugar de los mismos reflejos técnicos y emplean, con los mismos gestos, a siglo y medio de distancia, un instrumento idéntico, sin duda un poco modificado en su aspecto, nunca en su situación ni en su uso: en resumen, ambos tienen la misma escritura."

sino la punta móvil de las palabras; la escritura, por el contrario, está siempre enraizada en "un más allá" del lenguaje; se desarrolla como un germen y no como una línea; manifiesta una esencia y amarga con un secreto; es una contracomunicación. La escritura intimida. Se encontrará, pues, en toda escritura la ambigüedad de un objeto, que es a la vez lenguaje y coerción: hay en el fondo de la escritura una "circunstancia" extraña al lenguaje, como la mirada de una intención que no es ya la del lenguaje.

Esta mirada puede muy bien ser una pasión del lenguaje, como en la escritura literaria; puede ser también la amenaza de una penalidad, como en las escrituras políticas. La escritura entonces tiene por misión reunir en un solo trazo la realidad de los actos y la idealidad de los fines. El poder o la apariencia de poder termina siempre por instituir una escritura axiológica, en la que el trayecto que separa ordinariamente el hecho del valor es suprimido en el espacio mismo de la palabra, dada a la vez como descripción y como juicio.

La palabra se convierte entonces en una coartada (es decir, un "en otra parte" y una justificación). Esto, que es verdad de las escrituras literarias, donde la unidad de los signos es constantemente fascinada por zonas de infra—o de ultra—lenguaje, lo es mucho más en las escrituras políticas, donde la coartada del lenguaje es al par intimidación y glorificación: efectivamente, es el poder o el combate lo que produce los tipos de escritura más puros.

Se verá más lejos que la escritura clásica manifiesta ceremonialmente la implantación del escritor en una sociedad política particular, y que hablar como Vaugelas fué, puede, desde luego, ligarse al ejercicio del poder. Si la Revolución no ha modificado las normas de esta escritura, porque el personal pensante era, en resumidas cuentas, el mismo y pasaba solamente del poder intelectual al poder político, las condiciones excepcionales de la lucha han producido, sin embargo, en el propio seno de la gran forma clásica, una escritura revolucionaria, no por su estructura, más académica que nunca, sino por su clausura y su duplicidad, estando entonces el lenguaje, como nunca en la Historia, ligado a la sangre derramada.

Los revolucionarios no tenían ninguna razón para querer modificar la escritura clásica; no pensaban poner a discusión la naturaleza del hombre, menos aún su lenguaje, y un "instrumento" heredado de Voltaire, de Rousseau o de Vauvernagues no podía parecerles sospechoso. Es la singularidad de las situaciones históricas la que ha formado la identidad de la escritura revolucionaria. Bau-

delaire ha hablado en alguna parte de "la verdad enfática del gesto en las circunstancias decisivas de la vida". La Revolución fué, por excelencia, una de estas circunstancias en que la verdad, por la sangre que cuesta, se hace tan pesada que requiere, para expresarse, las formas de la amplificación teatral.

La escritura revolucionaria fué el gesto enfático, único que podía continuar el patíbulo cotidiano. Lo que hoy nos parece hinchazón no era entonces más que la estatura de la realidad. Esta escritura, que tiene todos los signos de la inflación, fué una escritura exacta: jamás ningún lenguaje fué más inverosímil y menos impostor. Este énfasis no era solamente la forma moldeada sobre el drama; era también la conciencia de él. Sin esta vitola extravagante, propia de todos los grandes revolucionarios, que permitía al girondino Guadet, preso en Saint-Emilion, declarar, sin ser ridículo, por qué iba a morir: "Sí; yo soy Guadet. Bourreau: cumple con tu deber. Lleva mi cabeza a los tiranos de la patria. Ella les ha hecho siempre palidecer; abatida, les hará palidecer todavía más", la Revolución no habría podido ser este acontecimiento mítico que ha fecundado la Historia y todo concepto futuro de Revolución. La escritura revolucionaria fué como la entelequia de la leyenda revolucionaria: ella intimidaba e imponía una consagración cívica de la sangre.

La escritura marxista es muy diferente. Aquí, la clausura de la forma no procede de una amplificación retórica ni de un énfasis de la fluencia, sino de un léxico también particular, tan funcional como un vocabulario técnico: hasta las metáforas están en ella severamente codificadas. La escritura revolucionaria francesa fundamentaba siempre un derecho ensangrentado o una justificación moral; en su origen, la escritura marxista se ofrece como un lenguaje del conocimiento; aquí, la escritura es unívoca porque está destinada a mantener la cohesión de una naturaleza; es su identidad léxica la que le permite imponer una estabilidad de las explicaciones y una permanencia del método; sólo por su lenguaje el marxista alcanza comportamientos puramente políticos. En la medida en que la escritura revolucionaria francesa es enfática, la escritura marxista es litótica, porque cada palabra no es sino una referencia exigua al conjunto de principios que la sostienen de una manera inconfesada. Por ejemplo, la palabra "implicar", frecuente en la escritura marxista, no tiene en ella el sentido neutro del Diccionario; hace siempre alusión a un proceso histórico preciso y es como un signo algebraico que representaría como un paréntesis de postulados anteriores.

Ligada a una acción, la escritura marxista se ha convertido rápidamente en un lenguaje del valor. Este carácter, visible ya en Marx, cuya escritura, sin embargo, es de índole explicativa, ha invadido por completo la escritura staliniana triunfante. Ciertas nociones normalmente idénticas, y que el vocabulario neutro no designaría dos veces, son escindidas por el valor, y cada vertiente ofrece un nombre diferente: por ejemplo, "cosmopolitismo" es el nombre negativo de "internacionalismo" (ya en Marx).

En el universo staliniano, en que la *definición*, es decir, la separación del Bien y del Mal, informa desde el principio todo el lenguaje, no hay palabras sin valor, y la escritura tiene finalmente por función hacer la economía de un proceso: no hay ninguna tregua entre la denominación y el juicio, y la clausura del lenguaje es perfecta porque, al cabo, es un valor lo que se da como explicación de otro valor. Por ejemplo, se dirá que tal criminal ha desplegado una actividad nociva para los intereses del Estado, lo que equivale a decir que un criminal es el que ha cometido un crimen. Como se ve, se trata de una verdadera tautología, procedimiento constante de la escritura staliniana. En realidad, no tiende a proporcionar una explicación marxista de los hechos o una racionalidad revolucionaria de los actos, sino a dar lo real bajo su forma juzgada, imponiendo una lectura inmediata de las condenaciones: el contenido objetivo de la palabra "desviacionista" es de orden penal. Si dos desviacionistas se reuniesen, se convertirían en "fraccionistas", lo que no corresponde a una falta objetivamente diferente, sino a una agravación de la penalidad.

Se puede distinguir una escritura propiamente marxista (la de Marx y la de Lenin) y una escritura del stalinismo triunfante (la de las democracias populares); hay también, ciertamente, una escritura trotskysta y una escritura táctica, que es, por ejemplo, la del comunismo francés (sustitución de "pueblo"; después de "bravas gentes", en vez de "clase obrera"; ambigüedad voluntaria de los términos "democracia", "libertad", "paz", etc.).

No es dudoso que cada régimen posee su escritura, cuya historia está todavía por hacer. La escritura, que es la forma espectacularmente obligada de la palabra, contiene a la vez, por una preciosa ambigüedad, el ser y el parecer del poder, lo que él es y aquello por lo que quiere ser tenido. Una historia de las escrituras políticas constituiría, por consiguiente, la mejor de las fenomenologías sociales. Por ejemplo, la Restauración ha elaborado una escritura de clase, gracias a la cual la represión era inmediatamente dada como una condenación surgida espontáneamente de la "natu-

raleza" clásica: los obreros reivindicadores eran "individuos", los abortadores de huelgas eran "obreros tranquilos" y el servilismo de los jueces se convertía en "la vigilancia paternal de los magistrados" (en nuestros días, por un procedimiento análogo, el gaullismo llama a los comunistas "separatistas").

Se ve que aquí la escritura funciona como una buena conciencia y tiene por misión hacer coincidir fraudulentamente el origen del hecho y su avatar más lejano, dando a la justificación del acto la caución de su realidad. Esta forma de escritura conviene, por otra parte, a todos los regímenes de autoridad; por esto podría denominarse escritura policíaca: se conoce, por ejemplo, el contenido eternamente represivo de la palabra "orden".

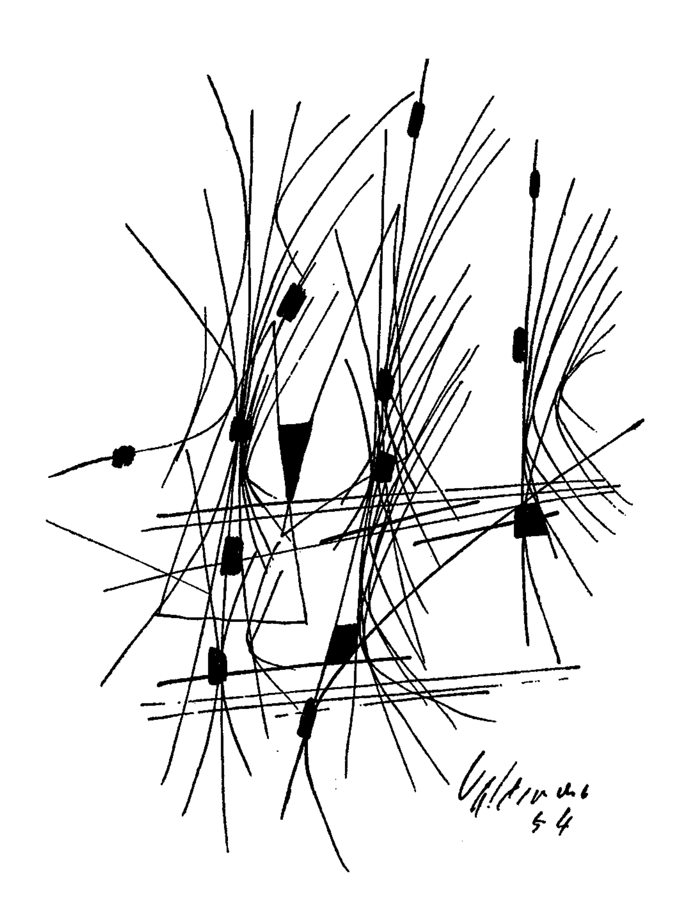
La expansión de los hechos políticos y sociales en el campo de conciencia de las letras ha producido un tipo nuevo de escritor, situado a medio camino entre el militante y el literato, extrayendo del primero una imagen ideal del hombre "comprometido" y del segundo la idea de que la obra escrita es un acto. Al mismo tiempo que el intelectual sustituye al escritor, nace en las revistas y en los ensayos una escritura militante enteramente exenta de estilo, y que es como un lenguaje profesional de la "presencia". En esta escritura abundan los matices. Nadie negará que hay, por ejemplo, una escritura *esprit* o una escritura *temps modernes*. El carácter común de estas escrituras intelectuales es que en ellas el lenguaje, de lugar privilegiado, tiende a devenir el signo suficiente del "compromiso" *(engagement)*. Incorporar una palabra cerrada por el impulso de todos los que no la hablan es pregonar el movimiento mismo de una elección, e incluso sostener esta elección; la escritura se convierte así en una signatura que se pone bajo una proclamación colectiva (que, por otra parte, no se ha redactado a sí misma). Así, adoptar una escritura—se podría decir, todavía mejor, asumir una escritura—es economizarse todas las premisas de la elección, manifestar cómo adquirir las razones de esta elección. Toda escritura intelectual es, por consiguiente, el primero de los "saltos del intelecto". Puesto que un lenguaje idealmente libre no podría nunca señalar con precisión a mi persona y haría desconocer por completo mi historia y mi libertad, la escritura a la que me confío es ya una institución; ella descubre mi pasado y mi opción, me da una historia, pregona mi situación, me liga y obliga sin que yo tenga necesidad de decirlo. La forma se convierte así, más que nunca, en un objeto autónomo, destinado a significar una propiedad colectiva y defendida, y este objeto tiene un valor de ahorro, ya que funciona como una señal económica, gra-

cias a la cual el escritor impone sin cesar su conversión sin contar jamás su historia.

Esta duplicidad de las escrituras intelectuales de hoy se ha acentuado porque, a despecho de los esfuerzos de la época, la literatura no ha podido ser enteramente liquidada: sigue constituyendo un horizonte verbal todavía prestigioso. El intelectual no es aún sino un escritor mal transformado, y, a menos de hundirse, convirtiéndose para siempre en un militante que no escribe nada (algunos que lo han hecho han sido, por definición, olvidados), no puede hacer otra cosa que entregarse a la fascinación de las escrituras de otras veces, transmitidas por la literatura como un instrumento intacto y pasado de moda. Estas escrituras intelectuales son, por tanto, inestables, permanecen literarias en la medida en que son impotentes, y no son políticas más que por la obsesión del "compromiso". Ciertamente, se trata todavía de escrituras éticas, en las que la conciencia del que escribe (no se osa decir del escritor) encuentra la imagen tranquilizadora de una salud colectiva.

Pero de la misma manera que toda escritura política no puede hacer sino confirmar un universo policíaco, del mismo modo toda escritura intelectual no puede instituir más que una para-literatura, que no se atreve a decir su nombre. El callejón sin salida en que se encuentran estas escrituras es total, y no pueden conducir más que a una complicidad o a una impotencia, es decir, de todas maneras, a una enajenación.





ARTE Y PENSAMIENTO

HISPANOAMERICA EN SUS NOVELISTAS

POR

EDUARDO CABALLERO CALDERON

Tengo que confesar que soy un mal lector de novelas, y especialmente de novelas hispanoamericanas. Por esta razón, no esperen ustedes que en esta charla presente una estadística de los escritores hispanoamericanos que en todos los tiempos se han dedicado a la explotación de este género literario, y mucho menos la crítica de cada uno de ellos. El hacer camisas no nos autoriza para juzgar con acierto las que hacen los demás. Simplemente deseo presentar en líneas generales los orígenes, las tendencias, las aspiraciones y

---

La Asociación Cultural Iberoamericana de Madrid viene celebrando desde hace algunos años diversos ciclos de reuniones, entre las cuales destaca la conocida por el nombre de "Mesa Redonda Hispanoamericana". Aspira con ella a llevar el conocimiento y el amor por las cosas de Hispanoamérica a los grupos universitarios e intelectuales de la capital de España. En el presente curso ha trasladado las sesiones de esta "Mesa Redonda" al Ateneo de Madrid, en cuya cátedra pequeña alcanza una mayor resonancia y conquista nuevos ambientes para aquella preocupación hispanoamericana. El texto que a continuación publicamos es el de la magnífica disertación leída por el novelista colombiano Eduardo Caballero Calderón en sesión que presidió el ex Presidente de la República de Colombia, doctor Darío Echandía, acompañado por el presidente de la Asociación Cultural Iberoamericana y consejero cultural de la Embajada de Colombia, don Eduardo Carranza, y por el ministro encargado de negocios de Colombia en Madrid, don Jaime Mariñán.

La personalidad de Eduardo Caballero Calderón, la difusión alcanzada en España por su libro, especialmente por sus extraordinarias novelas El Cristo de Espaldas *y* Siervo sin Tierra *y por su magnífica interpretación de España* Ancha es Castilla, *crearon un ambiente de expectación en torno a la conferencia, que fué cumplidamente justificado por el interés de ésta y proseguido en el coloquio que a continuación se celebró.*

el sentido de la novelística en el Nuevo Mundo de habla española.

Y para comenzar por el principio, me permito llamar la atención del lector hacia un hecho que habrán tenido la oportunidad de meditar muchas veces, como aficionados que son a la literatura y a la historia. Me refiero al evidente retraso que existe, o que se observa, en la literatura respecto de la historia. Voy a poner unos ejemplos. Cuando floreció en España con don Miguel de Cervantes uno de los movimientos literarios más importantes de Europa, se estaba realizando a miles de leguas de distancia hacia el Occidente el descubrimiento de América. Con seguridad, el acontecimiento sobresaliente del siglo XVI y de los finales del XV fué la incorporación a la civilización cristiana y occidental de un mundo desconocido e inmenso que flotaba entre dos océanos de polo a polo. Un mundo extraño y fabuloso, cuya imagen, para los europeos de la época del Renacimiento, de la Reforma y de la Contrarreforma, no tenía la claridad que adquirió siglos más tarde, gracias a la Expedición Botánica y los estudios de los naturalistas que lo visitaron a finales del siglo XVIII. Era un continente vago que cabrilleaba en la lejanía, envuelto en el prestigio del Dorado y defendido por las lanzas de las quiméricas amazonas que pusieron pavor en la imaginación de Orellana.

La verdadera imagen de América, la que se refleja en las relaciones de los cronistas de Indias que siguieron a los conquistadores en México, en el Perú, en Panamá, en la Nueva Granada, tardó muchos años en despertar el interés de los escritores europeos y en sugerirles nuevas formas literarias. Pero andando los tiempos, América envió a Europa algo más que el oro que trajeron de vuelta las primeras carabelas que de aquí salieron cargadas de héroes y de frailes. Trajeron la idea del buen salvaje, que desató mucho tiempo más tarde el movimiento romántico, cuyas repercusiones no sólo podemos advertir en la literatura, sino en la política europea anterior y posterior a la Revolución Francesa. No es difícil encontrar la procedencia indígena y americana de *El contrato social*, de Rousseau, de la teoría del progreso indefinido, de la idea de la bondad natural del hombre, de la poesía de una Edad de Oro que quedaba atrás, en el paraíso de la selva, y a la cual se refirió de paso Don Quijote en su discurso a los cabreros.

América, pues, no vino a impresionar intelectualmente a Europa, sino siglos después de haber sido descubierta por los conquistadores y los cronistas españoles; y esa segunda impresión es también falsa, como lo fué la primera, de tipo sentimental, que trajeron los soldados que habían visto morir al inca Atahualpa en el

cerro de Cajamarca y habían hundido los brazos hasta los codos en los tesoros del Cuzco.

Este fenómeno del retraso de la literatura respecto del acontecer histórico lo tenemos hoy a la vista, cuando en los últimos veinticinco años el hecho fundamental es la liberación de la energía nuclear con el tremendo experimento de Bikini, con la tragedia de las ciudades japonesas, arrasadas en un instante por un piloto ingenuo que, desde un avión, lanzó sobre ellas un pedazo de acero impregnado del diabólico poder que los sabios hurtaron a la Naturaleza.

El descubrimiento de la teoría de la relatividad; la concepción de un universo que se expande en un torbellino de estrellas que voltean a velocidades increíbles; la descomposición del átomo en sus elementos esenciales; el aprovechamiento de la energía solar; la posibilidad de transmutar unas sustancias en otras, realizando el sueño de los alquimistas medioevales, todo esto es de nuestro tiempo y, sin embargo, no se refleja todavía en la literatura contemporánea. La imaginación de los literatos ingleses que especulan sobre el porvenir es infantil y rudimentaria frente a los pavorosos realidad que se está plasmando en los laboratorios de los Estados Unidos. Para la literatura actual, la vida social en los medios urbanos de la posguerra, la miseria de los hombres desplazados por la invasión, el dolor de los campos de concentración, la persecución de rebaños humanos que perdieron su tierra, su casa y su pastor, continúan siendo los temas preferidos. Esto me trae a la memoria el recuerdo de Marcel Proust. Mientras los cañones alemanes, en la primera guerra mundial, apuntaban a las mansardas de París, y un poderoso ejército penetraba como un ariete en las verdes llanuras de Francia, encerrado en su cuarto de enfermo, Marcel Proust se dedicaba a desmontar minuciosamente el mecanismo de una sociedad artificiosa que se descomponía y se desleía a la orilla izquierda del Sena. Más de cien años antes, Balzac había descrito el proceso de la ascensión de una aristocracia financiera, en momentos en que se estaba preparando en las bibliotecas europeas la revolución que haría estallar, con un estruendo que todavía llega hasta nosotros y nos sobrecoge, la Rusia de los zares en 1917. Como ustedes ven, los escritores siempre van con retraso respecto de la Historia. Su tiempo no es el mismo de los historiadores. La importancia de lo que sucede alrededor del escritor que compone un poema o un libro, para él es mucho menor de la que tiene lo que está recordando, o sintiendo, o pensando en el momento de escribir. El mundo circundante y el presente no están compuestos

para él por los sucesos que se desarrollan a su alrededor o de los cuales es autor o testigo en el momento de escribir, sino que son los ya pasados y vividos los que sólo ahora se están actualizando en su conciencia. Para don Miguel de Cervantes fué más importante el recuerdo de la batalla de Lepanto que la conquista de América, que tenía lugar precisamente en los momentos en que él estaba escribiendo el *Quijote*.

No es extraño, pues, que hoy los escritores y los novelistas no entremos de lleno en este nuevo mundo que abrió a la Humanidad el genio matemático de hombres como Einstein y el príncipe de Broglie. Literariamente vamos por lo menos con veinticinco años de retraso.

* * *

No es ésta la ocasión de hacer una breve historia de la novela, a fin de mostrar cómo ella ha ido aterrizando paulatinamente, rodando por la cuesta del Olimpo abajo, hasta sumergirse en el pantano y la marisma de las sociedades modernas. La novela comenzó por exaltar arquetipos humanos, y suscitar ejemplos heroicos y describir mundos ideales que servían de escape al hombre común y corriente. La literatura no se interesaba en un principio sino por lo grande, lo excelso y lo único. Sólo a partir de Cervantes descabalgan los héroes, y el Sancho de todos los días, y el bachiller, y el cura de misa y olla, y el Caballero del Verde Gabán, y el mozo de mulas, y el titiritero y la ventera, ponen los pies en la literatura. De entonces para acá, ésta se desentiende de los arquetipos, le vuelve la espalda a los héroes y se interesa cada vez más por las personas comunes y corrientes. Ya no presenta modelos a la actividad y a la ambición humanas, sino que se convierte—como decía el autor de *El rojo y el negro*—en un espejo que se pasea por un camino real.

La novela moderna llega a ser una excrecencia producida por la ciudad. Detrás de cualquiera de las personas—pues ya no debemos llamarlas personajes—que circulan por el laberinto de la novelística de nuestros días, encontramos siempre la ciudad con sus problemas: la ciudad que huele, que hierve, que suda, que sufre y que palpita en cada uno de nosotros. Sin embargo, se me dirá que existen novelas rurales y localistas que parecen vueltas de espaldas a la urbe, y aún en medio del tráfago de la vida moderna se abren como una vía de escape que condujera al campo. Se me dirá que novelistas americanos como el autor del *Camino del tabaco,* o el del *Viejo y el mar* o el de *La fuerza bruta,* escriben obras que pintan personajes primitivos y campestres, detrás de las cuales, como te-

lón de fondo, no se levantan las torres de Manhattan ni las chimeneas de Detroit. Pero es lo cierto que aún esa literatura es urbana, y la ciudad devoradora, trituradora del hombre, por sustracción sugiere el tema campesino. Lo digo con una modesta experiencia personal, pues yo he escrito novelas que tratan de las montañas y los labriegos colombianos. No he podido sustraerme jamás al pensamiento de la ciudad lejana que absorbe al hombre y sopla su aliento sobre él y lo envenena desde lejos. La persona, aun en la novelística de tipo campestre, es un rezago de la ciudad. Su tragedia consiste en ser inasimilable por ella, en estar excluída de su mundo cerrado y vertiginoso, en hallarse abandonada y tirada en la cuneta del camino real que conduce a sus murallas lejanas.

Dije al principio de este trabajo, que la aparición de América en el mundo sólo se registró literariamente muchos años después de ocurrido el descubrimiento. Produjo, al revelarse a la mentalidad europea, el primer ímpetu romántico. Y ese romanticismo, ya elaborado por Europa, se revolvió sobre nosotros, sobre los hispanoamericanos, trayéndonos *El contrato social,* la idea de la independencia política, un sentimentalismo vago y difuso y una exaltación ingenua de valores humanos. A comienzos del siglo XX, en América todavía éramos románticos, y mucho me temo que aún lo sigamos siendo en esta época de la bomba atómica.

Cuando en los umbrales del siglo XIX se rompieron los lazos políticos y administrativos que nos ligaban fuertemente a Europa, todas las influencias intelectuales llovieron sobre nosotros de los Estados Unidos, de Francia, de Inglaterra, y durante largos años quedamos enfrentados a nuestra propia realidad resolviendo por propio impulso nuestros problemas de la hora. Ya no obrábamos de acuerdo con lo que habíamos sido en la colonia, sino con lo que teníamos en torno de nosotros. En algún libro mío me refiero extensamente a este punto, y acabo por decir que la diferencia fundamental que existe entre un hispanoamericano y un europeo consiste en que el último es un hombre histórico y el primero es un hombre espacial. El europeo tiene detrás de sí la urbe, es decir, la historia—decía yo en aquel libro—, y su personalidad se desenvuelve dentro de una atmósfera sobrecargada de influencias espirituales, de la cual va extrayendo las sustancias que lo nutren. En cambio, ese ambiente ideal se sustituye, aun para el americano de nuestros días, por el inconmensurable paisaje. Influye más en el espíritu del europeo contemporáneo el recuerdo de Roma, con su foro urbano, que la presencia de la campiña italiana; y París, con sus monumentos y academias, que el paisaje de Francia. Para los hispa-

noamericanos significan, en cambio, mucho más la pampa que Buenos Aires; la cordillera cubierta de picos de nieve que Santiago de Chile, y la selva húmeda y tenebrosa que la capital de Brasil. Para el europeo la Historia comienza y termina en las ciudades, y para el suramericano nace y muere en el campo. La Revolución Francesa se fermenta en París al calor de problemas urbanos, para encontrar la resistencia del campo; el Renacimiento brota como una flor maravillosa en el invernadero de las ciudades de Italia, y en las capitales modernas se condensa esta filosofía desolada del existencialismo, que tiene por ámbito un cielo oscurecido por el humo de las fábricas.

Es lógico, por esto, que el contorno y el paisaje constituyan durante mucho tiempo, incluso en las primeras décadas de este siglo, el factor o el personaje principal en la literatura y la novelística hispanoamericanas. En novelas y poemas como *La Vorágine, María, La Manuela, Doña Bárbara, El infierno verde, La planicie amazónica, Jubiabá, Don Segundo Sombra, Martín Fierro*, etc., el ámbito asfixia al personaje, del mismo modo que las selvas enmarañadas, las pampas inmensas y las cordilleras de metal aplastan la pequeñez del hombre. Si en alguna parte del mundo éste tiene conciencia de su invalidez sobre la tierra, es en medio de ese continente hispanoamericano donde lo natural abruma por lo desmesurado. Todo en nosotros está colmado de paisaje. Nuestra historia, desde la conquista hasta el presente, trota más por los caminos del espacio que por las rutas ideales del tiempo. Esto carece de importancia y se mide por leguas al pasitrote de las mulas de carga, o por países, por selvas, por pampas y soledades, cuando se trasmontan las cordilleras y se devoran las distancias en un avión de pasajeros.

En virtud del creciente desarrollo de la industria y la máquina, durante el siglo XIX europeo el campo se redujo rápidamente. Se abrieron en este continente las grandes fábricas, se multiplicaron los astilleros, proliferaron las tiendas, los bancos, las industrias y ascendió rápidamente al poder una clase burguesa. La burguesía es esencialmente un producto de la ciudad frente a la antigua división de clases que era de origen campesino. En América, durante ese mismo siglo XIX, sucedía lo contrario. Nuestras aldeas, donde la vida era fácil y sencilla, sin complicaciones intelectuales, se parecían a estos poblachones cuyas torres sobresalen en la marea ocre de las colinas castellanas. No teníamos problemas de tipo puramente social. No habían nacido las chimeneas. La mentalidad colonial en lo que se refiere a la economía perduró durante mucho tiempo

después de ocurrida la independencia americana. Vivíamos de la tierra y ocasionalmente exportábamos al exterior la tagua, o el cacao, o el oro, o la quina o el azúcar de caña. Sólo había propietarios de tierras y jornaleros que las explotaban para ellos. Pero en ese siglo, y sobre todo en las primeras décadas del presente, empezamos a conquistar nuestro contorno. En el Brasil se operó el espléndido fenómeno de los bandeirantes paulistas, que empujaban sus ganados selva adentro e iban tumbando montañas para abrir dehesas, y de pronto encontraban, en los confines de la selva, lugares que se convertían en emporios por arte del petróleo, o del oro, o del caucho, o de la tagua. La Argentina crecía en círculos concéntricos en torno de Buenos Aires. Esta ciudad servía de trampolín a los emigrantes que afluían del mundo entero, atraídos por el señuelo de una llanura ubérrima que se dilata hasta los Andes por el Poniente, los quebrachales del Paraná por el Norte y por el Sur hasta los hielos de la Patagonia. En Chile empezaba a la sazón la conquista de los desiertos de Atacama en busca del salitre y del cobre. El Perú escalaba sus montañas, después de tres siglos de haber permanecido en la costa. Los colombianos descendíamos valientemente por entre selvas y precipicios hacia los grandes ríos que vierten sus aguas en el Magdalena. Los venezolanos, herederos de los llaneros que cabalgaron desde el Apure hasta el campo de Boyacá, atravesando las planicies de Casanere y las cimas heladas de los Andes, continuaban domando potros cerreros en sus tierras sin horizonte. Nuestros padres y nuestros abuelos, pues, mediado el siglo XIX y aun a comienzos del XX, abandonaban sus pequeñas aldeas y se lanzaban a la conquista de la selva y del bosque, y plantaban cafetales y abrían haciendas de ganado en el lugar donde antes sólo había húmedas espesuras y árboles cubiertos de lianas. Si el siglo XIX se caracteriza en Europa por una fuga del campo hacia la ciudad, en la América española se distingue por un movimiento de expansión que va de las aldeas hacia el campo, hacia nuestro campo, que está compuesto de selvas, ríos salidos de madre, de montañas ingentes, de llanuras que incendia el sol cuando rueda, inmenso, sobre el horizonte.

Era necesario pintar, aunque fuese a grandes rasgos, este panorama del desarrollo hispanoamericano en el siglo XIX a raíz de la independencia, para explicarles por qué en momentos en que la concentración urbana producía en Europa una admirable floración de novelas, nosotros, por nuestra dispersión hacia el campo, sólo dábamos una mezquina literatura costumbrista. Y es que en las aldeas y los pueblos sólo se quedaban ciertos espíritus timoratos y poco

ambiciosos de aventura, que eran escritores de sobremesa. No pintaban sino lo que veían y habían visto siempre dentro del corto ámbito de los ejidos municipales. Describían la vida rústica y modesta de esas pobres villas que ostentaban por la gracia de Carlos V el nombre de ciudades: sus costumbres ingenuas, sus humildes personajes, que eran el bobo, la aguadora, el sacristán, el cura. Las mejores energías intelectuales de los hispanoamericanos durante las azarosas décadas del siglo XIX se enderezaban a la organización política del Estado, a la lucha por el poder, a la conquista de la riqueza y del campo. El intelectual era un ser exótico y tímido que permanecía en la aldea, o en la pequeña ciudad, entregado a la lectura de libros que ocasionalmente le llegaban de Europa. Solía saciar sus inquietudes literarias escribiendo artículos de ocasión, del llamado tipo costumbrista, en los periódicos locales. Ibáñez, en Santa Fe de Bogotá, escribía sus *Reminiscencias de la época colonial,* y don Ricardo Palma, en Lima, en sus *Tradiciones peruanas,* expresaba su nostalgia de la época del virreinato. Seguía, pues, en pleno vigor el fenómeno de que he hablado a ustedes varias veces, o sea el evidente retraso de la literatura respecto de la historia. Y un poco más tarde, cuando ya habíamos cumplido la etapa de dominación del paisaje, cuando ya éramos dueños realmente de nuestro propio suelo, surgieron las primeras auténticas novelas, los primeros relatos realmente hispanoamericanos, que contaban o pintaban el hecho grandioso de la conquista del paisaje realizado mucho tiempo antes, precisamente en el tiempo en que los escritores se dedicaban a pergueñar semblanzas costumbristas.

Y obsérvese en esa literatura de comienzos del siglo XX que no es el hombre quien se apodera del paisaje y lo domina, y lo sujeta fuertemente entre las piernas como un llanero a su caballo. El paisaje, la selva, el río, la llanura, el páramo, avasallan al hombre y lo conquistan en ese tipo de novelas. Aun en las románticas y sentimentales, como la *María,* de Isaacs, o *La Manuela,* del argentino Mármol, los personajes parecen seres intoxicados por los efluvios del valle o de la pampa, deslumbrados por la luz que al mediodía pega fuego a las aguas del Plata o del río Cauca. Y hasta bien adelantados los comienzos del siglo XX, la novela hispanoamericana naufraga en el paisaje. Como en la de José Eustacio Rivera, al personaje "se lo traga la selva".

* * *

Aquí voy a hacer una breve digresión. Tal vez alguno se sorprenda cuando afirme que el existencialismo y el tremendismo vigentes hoy en casi todas las literaturas europeas, por una extraña casualidad, tuvieron su mejor antecedente en esta literatura hispanoamericana de que vengo hablando. No quiero decir que los escritores europeos hayan copiado a los hispanoamericanos, porque haría reír a los primeros. Ni quiero sugerir que con la literatura tremendista de las posguerras sucediera un fenómeno paralelo al que describí anteriormente al hablar del romanticismo europeo, y de ciertas ideas matrices del siglo XVIII como tardíos contragolpes de América en Europa. Simplemente me propongo llamar la atención hacia el hecho de que el sostenimiento de angustia del hombre frente a su mundo, y la conciencia de su incapacidad en presencia de una naturaleza que lo absorbe y lo desmenuza, se presentaron por primera vez en la literatura hispanoamericana de finales del XIX y de comienzos del XX. Pero hay una profunda diferencia entre el existencialismo nativo de la literatura europea contemporánea y el creacionista y positivo que comienza a bullir en las últimas obras literarias de la producción hispanoamericana. Ésta, en su etapa más reciente, ha hecho triunfar al hombre de su contorno al ponerle como personaje central de los relatos y al darle primacía sobre el telón de fondo que antes lo devoraba. Por fin, tanto europeos como hispanoamericanos estamos coincidiendo en el mismo plano de humanidad en la obra literaria.

La novela actual se caracteriza porque muestra la vida tal cual es. Al escritor ya no le importa divertir a sus lectores, ni hacerles pasar un buen rato junto al fuego, con su libro entre las manos, como hacían los autores del siglo XIX. El de hoy escribe sus obras para libertarse de problemas que lo atormentan y lo agobian. No escribe para los críticos y me atrevería a decir que tampoco para los lectores. Quiere evadirse del torbellino de ideas, experiencias, sentimientos y reflexiones, que en forma de seres de carne y hueso se agitan en su espíritu y en su corazón. La novela dejó de ser el espejo que se paseaba por los caminos reales del siglo XIX, como decía Stendhal, y se ha convertido en un testimonio íntimo que se arroja, como un trozo de carne cruda, a una sociedad que lo devora indiferente. Julien Benda, en una pequeña obra titulada *La tradición del existencialismo o las filosofías de la vida,* dice a propósito de la novela existencialista contemporánea:

"La característica de la literatura negra, llamada negra por esta razón, es presentarnos al ser humano, únicamente y por principio, en las actitudes que la opinión corriente llamada burguesa califica

de abyectas, de monstruosas o simplemente de feas. Digo por principio porque, en efecto, la originalidad del género reside menos en la pintura de esas actitudes que en la complacencia que el escritor muestra por ellas."[5]

Como bien se saben, hay en el fondo de esa literatura una concepción filosófica falsa que conviene denunciar, porque ella puede causar un mal inmenso a quienes no estén prevenidos para analizarla. La raíz del existencialismo es muy antigua y ha tenido curiosas variantes en la historia del pensamiento humano. En última instancia, es el convencimiento de que la acción es la verdadera esencia del hombre, de que existir es obrar. Y traigo a cuento, muy a la ligera, estas cosas que el lector con seguridad no desconoce, porque sucede, como acabo de decir, que enfrentando al existencialismo desolador hay otro de creación, otro de signo positivo que es el nuestro: el de los escritores hispanoamericanos, para quienes el hombre no es sólo su pura acción, sino una acción encaminada a un fin generoso y universal que trasciende al hombre mismo.

La literatura contemporánea de tipo existencialista describe la angustia del ser humano ante el hecho descarnado y crudo de su libertad. Para que la conciencia de esta libertad produzca en él un sentimiento desesperado, es indispensable que se haya librado antes de toda coerción moral y de todo ideal político y religioso. El existencialismo de tipo sartriano no se concibe entre hombres que tengan una fe, una fe en algo: en Dios, en la Religión Católica, en la paz mundial, en la patria, en una determinada forma de gobierno, en una política. Tal como lo conciben los escritores franceses seguidores de Sartre, el existencialismo puro viene de regreso de todas las creencias, y al no encontrar el hombre una fe y al debatirse en una duda estéril, se pierde en el vasto océano de las realidades presentes. Para salir de su confusión no tiene más remedio que comprometerse en una acción determinada, y ese compromiso implica la aceptación de una moral o el derrumbe en una amoralidad trascendente. Por eso digo yo que el existencialista es un hombre que se niega a sí mismo o que voluntariamente se desbarata. Por lo general, prefiere entregarse a cualquier cosa: al movimiento de resistencia en las novelas de Simone de Beauvoir, a la acción política en las novelas de Celini, a la vagancia y al desenfreno en los relatos de Henry Miller. Los hechos que han producido este existencialismo son, en el fondo, el hambre, la miseria, la persecución, el fracaso, la desilusión y las ruinas que ofrecía Europa como espectáculo a hombres que, en el curso de su propia vida, habían sido testigos y actores de dos guerras.

En los países hispanoamericanos la influencia de esta literatura ha servido para despertar a los escritores del letargo telúrico en que se habían sumergido a comienzos del presente siglo. Sirvió ella, digo, para sacar al escritor de la selva y del llano y encararlo con el hombre. Pero nuestra literatura se orienta hacia la solución de un problema humano dentro de nuestro peculiar cuadro social.

* * *

Hemos pasado, pues, de los ingenuos escritores costumbristas de mediados del siglo XIX, a los novelistas telúricos de comienzos del XX, para desembocar en los escritores que hoy se preocupan por estudiar los distintos tipos humanos hispanoamericanos y por dar a ese continente una visión exacta de su realidad y de su propio destino. Nuestra literatura sugiere muchas cosas, aunque no las indique en una forma objetiva. En esto se diferencia profundamente del existencialismo y de la literatura general europeos. Ustedes habrán observado que cualquier novela contemporánea, proceda de Italia, o de Francia, o de Inglaterra, o de España, deja en los labios un sabor amargo. No aporta ninguna solución al conflicto del hombre desilusionado por dos guerras tremendas, que permanece agazapado y amilanado por el espectro de una tercera, más pavorosa, de la que ya se comienza a hablar en todas partes. En cambio, cualquier novela hispanoamericana de los últimos tiempos suscita ideas de mejoramiento social, invita a una acción generosa y desinteresada en favor de nuestros semejantes, suministra a la sociedad una visión clara y exacta de su forma, de sus fallas, de sus injusticias, y la invita indirectamente a repararlas. No es la nuestra una literatura derrotista, aunque no vacilemos en pintar las desventuras de un minero víctima de la tiranía sorda de sus capataces en los socavones de Bolivia; o aunque describamos minuciosamente las penurias de un negro que cultiva tabaco en Bahía de Todos los Santos; o las tristezas de un campesino boyacense que muere sin haber alcanzado la gloria de ser dueño de un pedacito de tierra por el que ha suspirado durante toda su vida. Puede ser tremenda, como la europea, esta literatura hispanoamericana, pero en el fondo es optimista, porque por ella se exhala la esperanza de millones de hombres que en Hispanoamérica suspiran por ser ciudadanos en verdad y por incorporarse en realidad al porvenir del continente.

La importancia que esta literatura puede adquirir en un futuro más o menos próximo es obra, en mucha parte, del desarrollo urba-

nístico que estamos contemplando en el Nuevo Mundo; porque ya había afirmado antes que la novela, en sus formas más evolucionadas, es un producto de la ciudad. Y nosotros todavía, en 1910, éramos aldeanos, y nuestras mayores ciudades eran modestas parroquias si se las comparaba con las capitales europeas. Pasada la primera guerra mundial, cuando se implantaron nuevos sistemas de comunicación, los núcleos urbanos de Hispanoamérica se levantaron como la espuma. La ciudad de Buenos Aires, que a comienzos del siglo era una gran villa rural, en 1950 llegó a cinco millones de habitantes, colocándose casi a la cabeza de las ciudades latinas del mundo entero. Bogotá, en Colombia, pasó de 120.000 habitantes al millón que tiene hoy. Caracas, en el mismo tiempo, se ha transformado en un puerto de mar y en una urbe millonaria. Saltamos de la mula al avión, sin etapas intermedias, como decimos allá con una frase que ha pasado a ser un lugar común. Saltamos de la linterna mágica a la televisión, de la tapia pisada al cemento armado, de la canoa al trasatlántico, de la choza pajiza al rascacielos. El hombre ya cuenta decisivamente en Suramérica, y no es el dócil instrumento de un paisaje devorador, sino el amo en realidad de su destino geográfico: comienza a ser el dueño de sus minas, de sus reservas petrolíferas, de sus empresas industriales, de sus tierras aptas para implantar en ellas todos los cultivos. La novelística de nuestros días refleja este fenómeno y comienza a dar la impresión de que los escritores hispanoamericanos ya estamos en posesión de nuestras armas para emprender la lucha por una vida mejor.

* * *

Por desgracia, los escritores hispanoamericanos, que disponemos de un inmenso ámbito geográfico y del auditorio de veintiún países que hablan la lengua española, carecemos de un respaldo político. Nuestro bloque de países apenas cuenta en el panorama universal. Se nos considera un factor inerte en los conflictos internacionales, aunque somos más de 150 millones de hombres que vivimos al sol, capaces de trabajar y producir como los de otra parte del planeta. Se nos desprecia demasiado porque se nos conoce muy poco. Se nos confunde en cuanto pueblos con nuestros Gobiernos occidentales. Se nos mira como a gente inculta y salvaje, con todo lo cual está cometiendo Europa un terrible error al enjuiciar a Hispanoamérica. Sí es cierto que todavía no hemos logrado producir sino balbuceos, pero a veces balbuceos geniales como los de Bello, o

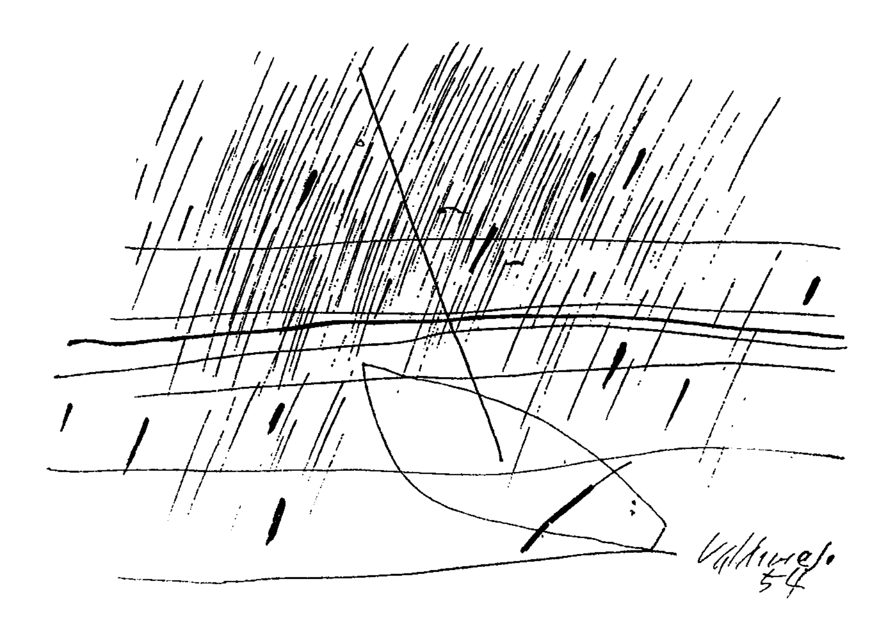
los de Darío, para no citar sino dos ejemplos protuberantes; verdaderamente somos una promesa cultural dentro del mundo de habla española, porque hemos sido durante ciento cincuenta años el receptáculo de todas las influencias europeas. Nosotros no sólo somos mestizos de la sangre, con una ancha base española de la que estamos orgullosos, sino también unos mestizos del espíritu porque en el nuestro bullen la prosa del *Quijote,* las ideas políticas de los liberales de Manchester, el espíritu claro y universal de los escritores franceses. No hay pueblo de Europa que no haya dejado algo en nosotros, y del cual, en cierta forma, no nos sintamos solidarios.

Nosotros ya estamos contando literariamente, y no digo esto por presunción de americano, sino apoyado en hechos reales y evidentes. Se nos está traduciendo al inglés y al francés, y cito de pasada el caso de la novela *Señor Presidente,* que ya lleva dos ediciones en francés y en inglés otras tantas. El colombiano Germán Arciniegas ha sido traducido al italiano, al francés y al inglés, y Neruda y Gabriela Mistral son conocidos en todas partes. Es un hecho halagador el que de cualquier novela o ensayo hispanoamericano se hagan tiradas de cinco y diez mil ejemplares que allá se absorben rápidamente, porque los públicos de la Argentina, México, Chile, Colombia, el Perú, Cuba y Venezuela suman una inmensa cantidad de lectores. Donde todavía se nos ignora, por desgracia, es en España, y para que ella sea el denominador común de la cultura hispana, que nos comprende a todos, debería mostrar mayor interés por lo que estamos haciendo al otro lado del mar. Debo reconocer que el Instituto de Cultura Hispánica, que tiene a la cabeza el espíritu inteligente y generoso de Alfredo Sánchez Bella, y esta Asociación Cultural Iberoamericana, presidida por Eduardo Carranza, han hecho cuanto han podido por difundir en la Península la literatura contemporánea hispanoamericana. Pero todavía el escritor de allende los mares es considerado por sus colegas españoles como un hermano menor, provinciano, ignorante, que merece una tolerancia simpática más que una estimación verdadera. Esto que digo no se refiere a las personas, sino a sus obras, pues de hombre a hombre, bajo este cielo admirable de Castilla que yo he adorado públicamente en mis libros; en este cálido ambiente de Madrid al cual he venido voluntariamente a mezclar mi vida, todos somos iguales. Pero el hecho innegable es que los libros hispanoamericanos no son leídos en España; a nadie le interesan, y raras veces merecen benevolencia de un comentario circunstancial. Digo esto en nombre de mis colegas del otro lado del Atlántico, y no en el mío propio, porque yo tengo que agradecer a mis amigos espa-

ñoles el tratamiento especial que por parte de ellos han merecido algunas obras mías.

En fin, que con estas descosidas reflexiones quería mostrar a quien leyere, que la novelística hispanoamericana existe y, por sus características generales, está en capacidad de aportar un valioso contingente a la cultura literaria, y especialmente a la de habla española.

Eduardo Caballero Calderón.
Embajada de Colombia.
Plaza de Salamanca, 9.
MADRID.



ROMANCES DEL DESTINO

POR

JUANA DE IBARBOUROU

Publicamos ocho poemas del libro inédito *Romances del destino*, por el cual se ha otorgado el Premio "Bellas Artes-Cultura Hispánica" 1954 a la eminente poeta uruguaya. Con ello, CUADERNOS HISPANOAMERICANOS se acoge al homenaje poético del mundo hispánico a nuestra Juana de América.

ROMANCE DEL SECRETO

Quiero decirte un secreto,
ciervo nocturno del viento;
quiero decirte un secreto,
pájaro preso del fuego;
quiero decirte un secreto,
blanca venada del agua;
quiero decirte un secreto,
nardo de aroma apretada.

Quiero decirte un secreto,
torre fugaz de la luna;
quiero decirte un secreto
(tremendo alcohol de dulzura)
a ti, clamor de la noche
sobre la piedra y la espuma.

¡Ah, la palabra está dicha!
Entre mis venas despiertas
se me moría la sangre
olvidada de centellas,
cuando golpeóme su voz
como una espada perfecta.

¡Que sepan todas las cosas,
que la dormida está alerta!
Pequeñas cosas, amigas
de aquella juventud, muerta
porque fué pobre y vacía
de las riquezas inmensas.

Ahora la reconquisto
lujosa, llena de luna,
porque la fe ya ha llegado
—sabor de rosas y uvas—,
ha llegado a rescatarme
para las níveas alturas.

Ha llegado a rescatarme,
rica y dorada de luna.

ROMANCE DEL DUENDE

I

—¿No viste qué gentes iban
en vuelo hacia Nueva York,
todos risueños de dicha,
ahitos de altura y sol?
—Sólo vi mujer pequeña,
alucinada de sueños,
ausente hasta de sus ojos
y de su dolor eterno.

—¿La alucinada mujer
lloraba, como en su Amphion? (1)
—Sí; pero el llanto de ahora
no se le veía, no,
pues le rodaba por dentro,
fuego de pez y ciclón,
quemando nervios y alma,
de sal rodeando su amor.

II

—¿Tú viste el avión, tú viste
si sonreía al marchar,
marino del mar del aire

(1) Nombre de la casa de la autora.

sin miedo a la tempestad?
—Yo lo vi, por Dios Bendito,
marcharse sin sonreír,
bajo el gris de un mediodía
ya muy distante de abril.

—¿No viste si se llevaba
cierto cofre de cristal,
con dulce empeño, en su mano
que no me acaricia ya?
—Yo lo vi, por Dios Bendito
y sí que llevaba en él
un corazón sin latidos,
sin esperanza y sin fe.

—¿No viste si era yo misma,
toda yo en el corazón,
que se marchaba a robadas
de gentes, y cielo y sol?
—¡Ay, sí; que por Dios Bendito
yo te escuché sollozar,
como si ya no pudieras
volver por nunca jamás!

—Volveré cuando él retorne,
porque mi vida está en él,
como en el rosal, la rosa,
y en su gris mata, el clavel.

—Dios Bendito te cobije
en ese amor sin igual,
desde la piel hasta el alma,
¡fiel amor de eternidad!
—Dios Bendito me dé vida
para la suya cuidar,
como si fuera de raso
o de pulido cristal.

—Dios Bendito te dé ahora,
mujer, sueño sin soñar.
¡Duerme con hondo reposo!
¡Cuida de no despertar!

ELEGIA DE LA ENAMORADA

Día de mayo, ya gris,
sin barbas de flavo sol.
Tan tibia la casa, tan
bien hecha para el amor.
Pero no cantan sus duendes,
ni sus duendezas cultivan,
las tiernas violetas blancas,
las dulces violetas lilas.

Marfiles y porcelanas
no chispean con la luz
del Este cuando amanece,
ni cuando anochece al Sur.
Todo se vuelve callado.
Está perdiendo la voz
mi soledad, que poblaban
geranios y ruiseñor.

A mi espalda, ya la sombra.
¡Ay Dios, que me escalofrían
las densas noches sin luna,
los largos y quietos días!

Los linos a vainillar,
el raso en el bastidor,
los libros, mundos cerrados,
la malva sin blanca flor,
todo ya inerte y sin voces,
todo ya sin melodía.
El alazán de las horas
va galopando sin brida.

Se ha ido tan lejos ya...
Se fué con otra mujer;
ella de blanco, sonriendo;
él serio, con su deber
como una carga de plomo.
Yo en la orilla me quedé
mirando partir el barco
y reír a la mujer.

Adiós, gladiolos de mayo,
rosas de roja color,
cedrón de espiga madura,
oro fiel del girasol.
Adiós, vestidos de espuma,
sombrero de pluma azul,
cinturón de terciopelo,
prendedor de clara luz.

Ahora, rulos trenzados,
gris vestido de algodón,
dura boca sin canciones,
gris la luna, gris el sol.

Ahora por siempre y siempre
el olvido del amor.

LA VIRGEN DEL VERDÚN

Por la senda del santuario
rebrillan flores cobrizas,
hermosas como de sangre
tostada a fuego de espinas.
Van por las faldas del cerro
monjitas y peregrinos,
obispos y capellanes
sedientos de viento fino.

Arriba, pinos prometen
pañuelos de sombra clara.
La Virgen, mi cantinera,
nos dará frutas y agua.
No tengas miedo, señor,
a escorpiones y chimangos.
La Virgen, mi cazadora,
nos va cuidando los pasos.

Por el aire de borrajas
anda un serafín de espejos.
Refulge en los matorrales,
peinetas pone en mi pelo.
La Virgen, la verdunesa,
le ordena bruñir las fuentes,
y todo el cerro reluce
de espejitos y de fieles.

Arriba, arriba, Señor,
a los pies de la Señora,
negrita de sol y brisas,
en su altar de malvarrosas.
En la mañana de estoques
con puños de esmalte lila,
los peregrinos le llevan
magnolias y avemarías.

La Virgen mira las frentes
adentro, no bocas ávidas.
Las manos de la Señora
están repartiendo gracias.
Para mi sueño te pido,
¡ay Virgen de estrecho talle!,
los bienes de tu escarcela
y los dones celestiales.

Laurel de honor en la frente,
la luz sin par en el alma,
y el mundo sobre las manos
como una dulce naranja.
Y siempre en mí, servidumbre,
mi madre. La servidumbre
de su amor, en una casa,
por dentro y fuera, de luces.

Después yo me iré contigo,
tu sierva, la sierva oscura.
Cuando Él me busque, haz que me halle
en plenitud de hermosura.

CONFIDENCIAS DE LA ENFERMA ENAMORADA

¡Cómo me duele este cuerpo
de geranios y magnolias,
que el amor vuelve de brasa
cuando me llega a deshora!
Pues siempre a deshoras llega
mi amor de sombra y de luna,
de silencios y de himnos,
de miel y verde aceituna.

La madrugada me encuentra
soñando a ojos abiertos.
A veces cuarenta grados
marca mi pulso despierto.
A veces frío tan frío
me eriza la piel y el alma,
que parece que estuviera
rezando bajo del agua.

—Decidme, Sor Venturosa
de Jesús: ¿Por qué es que anda
siempre un serafín rondándome
con un espejo de plata?
Sonríe la anciana monja
y dice con voz muy baja:
—Yo también vi serafines
cuando estuve enamorada.

ROMANCE DE LA SALUD QUEBRADA

La color descolorida,
la sonrisa a media aurora;
en cama de buena holanda,
el sueño a forzadas horas.
Perdido el gusto del mimo,

de los encajes y rasos;
y los perfumes de Rocha (1)
a medio usar, olvidados;

y ya sin gastar zapatos
—un lujo de cabritillas—,
y ya sin comprar sombreros
con claras gasas y cintas.
¡Para qué, si está ya rota
la salud, cedrón de enero!
¡Para qué, si la esperanza
ha borrado sus luceros!

¡Para qué, si nadie viene
a besar los tristes ojos
ni a decirle a la olvidada:
"Mi dijecito de oro"!

Descolorida está el alma,
mucho más que las mejillas.
Sin fuerza el quebrado ensueño,
más que la mano amarilla,
marfil sin huella de besos,
laxa ya sobre su seno,
como la rosa sin tallo
que han de llevarse los vientos.

¡Los vientos sin alegría
que montan caballos negros!

COPLAS DE CONVALESCENCIA

Pompa airosa de la mar
en talle de primavera,
polizón de carretera,
brazo verde del pinar.
Esperanza renovada,

(1) Marcel Rocha.

vida ascendente y perfecta.
Salud, por lo buena, recta,
vida de nuevo dorada.

En el alma sufridera
un anheloso volver
a sentirse intacta y ser
descansada y placentera.
Pasó el tiempo del gemir,
retórname ya el del canto.
No tuerza la boca el llanto,
que el amor puédame huir.

Torne el cielo retirado
a darme luna y lucero.
Ceda de nuevo su fuero
a mi corazón, el hado.
Ponga trino en mi garganta,
ponga en mi cuerpo el alivio
y hacia un día de convivio
enderéceme la planta.

Ya recojo fiel capullo
para mujeril adorno
de mi cintura en contorno.
Ya se me apunta el orgullo
pequeño, de parecer
rica en saludes de hierro
y ser feliz sin un yerro
del albar, al nochecer.

Y fina aquí mi esperanza,
más humilde que de monja;
la de ésta al cielo se esponja,
la mía asienta en balanza:
equilibrio y armonía,
ni obrera ni emperatriz,
ni larga o corta nariz,
morenez ni rubiería.
Tan cansada, tan cansada,
apenas pido la paz.
Tal vez después quiera más,
hoy no apetezco más nada.

POR AQUELLAS COPLAS...

Cinturón de palmas
y añil en el cielo.
Pero ¡qué tristeza,
qué punzante anhelo,

bajo de esta máscara
de tierna sonrisa!
¡Y un día tras otro
se nos va la vida,
de prisa!

¡Oh Jorge Manrique,
mi amor y mi ensueño,
desde hace ya mucho
que tú eres mi dueño!

Por aquellas coplas,
por aquel cantar,
y por tu corona
de inmortalidad,

tírame esa rosa,
dame ese laurel:
beberé de ella,
dormiré sobre él.

¡Ay Jorge Manrique,
ay, el del cantar,
que llevóme el sueño,
dióme el suspirar,

y hace que otro amor
sea hoy para mí
lejano, borroso,
cielo sin añil!

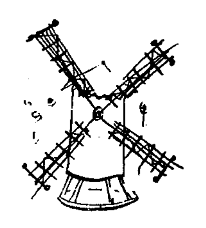
¡Ay Jorge Manrique,
mi dueño y señor:

como si vivieras
te guardo el honor!

Vela sobre mí,
ven a mi anhelar,
baja de tu cielo
de inmortalidad,

porque yo te espero
como esposa fiel.
Tiene cinco siglos
este mi querer.

Juana de Ibarbourou.
Avda. Ocho de Octubre, 3.061.
MONTEVIDEO.



DIEZ CAPITULOS SOBRE ZABALETA

POR

JUAN ANTONIO GAYA NUÑO

I

Ahora, las etapas de la comprensión son—porque deben ser— más claras y estratificadas que antaño. En el siglo XVII no era fácil seguir la curva ascendente o descendente de un artista como no fuera desplazándose a las catedrales, iglesias y cartujas para donde le demandaban obras, y el juicio sobre el mismo artista había de ser un tanto impreciso, construído a base de obras aisladas y, las más de las veces, sin ligazón entre sí. En el siglo XIX eran solos los envíos bienales a las exposiciones nacionales los que dejaban certificar el alza o baja de un artista; pero como estas variaciones no tenían más asenso que el oficial, la verdad es que no importaban mucho. Nuestro siglo ha establecido la costumbre de las exposiciones personales, ya exigibles, con cierta periodicidad, al pintor o escultor que ande interesado en su ascensión. Por lenta y muy trabajada unanimidad de pareceres, ésta es la manera racional que todos aceptamos para dictaminar sobre el alza o baja de un artista vivo y autor de arte vivo. Muy afortunadamente, el éxito del certamen nacional es antigualla pasada a la historia, con premios poco o nada ambicionados. Los críticos estamos muy orgullosos de que nuestra diaria gota de agua vaya horadando las cabezas antes insensibles, y como este de la gota de agua es martirio, esas cabezas lo serán pronto de mártires del arte actual; pero es que, así y todo, preferimos los mártires a los desentendidos. Ello concordando con la realidad de que las exposiciones personales han llegado a ser los acontecimientos más sensacionales de la vida artística española.

Acaba de celebrar una Rafael Zabaleta. Por encima de todo, antes de todo, como premisa previa a cualquier definición, los contumaces enamorados que creemos entender un poquillo sobre pintura y vida españolas, estamos de acuerdo en creer que Rafael Zabaleta ha dado un salto de tigre hasta la primera fila de la primera categoría de la primera pintura española del siglo. Suceso tan feliz y trascendente como para merecer detallada crónica. Po-

tencialmente, todos tienen derecho a hacer lo que Zabaleta. Prácticamente, las categorías estaban intactas, sin ascenso y descenso desde hace años. Es cuestión de pretender razonarlo.

II

Lo razonaremos, primeramente, invocando la honradez del artista. Estos solitarios que se encierran en un pueblo bravío y aceitero, respaldado por una sierra abundante en perdices, ya van siendo raros. La vida bohemia se ha pasado de moda, y hasta la enterramos hace años con alborozo, como con duelo de cuerpo presente hemos asistido a su renovación en el vivir cortejadísimo de los artistas consagrados, presentes en toda fiesta menos en la que debiera ser fiesta permanente de su estudio. Y un artista y otro, el falso bohemio y el falsificado mundano, quedaban a mil leguas de un tercer artista vocacional, que se esconde en Tahití o en Quesada. Ya se me estaba olvidando si fué Gauguin el que se encerró entre las sierras—bien a cal y canto—de Quesada o si fué Zabaleta el que se marchó a sorprender Polinesias. Bien, es igual; pero me parece que el de Quesada es Zabaleta. Además, no fué a Quesada, sino que no salió de Quesada, de donde es hidalgo. En cualquier caso, su pueblo continúa teniendo para él arrobas de paisajes humanos y geológicos de absoluta inedición.

Retraerse en una isla o en una aldea no es requisito necesario para la consecución de una bella obra pictórica. Pero sí es muy conveniente para la honradez inicial con que se acomete esta obra. El propio Picasso huye de París siempre que puede. Todos los artistas están siempre hablando de marcharse al campo. Seguramente no sabrían razonar por qué, y ello no importa, pues no me agrada que razonen los artistas, ya que lo exigible de ellos es que pinten o esculpan. Pero no hay ningún secreto. El artista, instintivo como tal, sabe cuánta vaga amenaza gravita sobre una obra de foco y escenario ciudadano, con escasas defensas propias en cuanto lo mucho artificioso y cambiante de la ciudad mude sus provisionalidades estéticas. Sabe también cómo abusó el cubismo, y aún más los postcubistas, de novedades atroces que hoy miramos con cierta compasión nostálgica. (Y, sin embargo, ¡qué grande es todavía Fernand Leger!) Y, en fin, una tradición ya tan vieja como decimonónica le decide a echarse al campo, donde, en fin de cuentas, se ventilan todas las grandes cosas humanas.

Mas si heroico es lanzarse al campo o descubrir una isla exótica,

aún más enteramente heroico es permanecer en el campo. Y, más que heroico, honrado. Y limpio, por la desconexión con estas venenosas ciudades nuestras. Los contactos de Rafael Zabaleta con el parvo tingladillo estético madrileño son unas cuantas idas y venidas, menos frecuentes desde que falta don Eugenio d'Ors. La verdad es que Zabaleta, muy fiel a los grandes y veraces tópicos de la vida española, nunca trató de conquistar a Madrid desde dentro de Madrid, sino desde la provincia. Como han conquistado a Madrid todos los triunfadores, fuera cual fuere el arma que llevasen en la mano. ¡Los grandes y veraces tópicos de la vida española! Y, esta vez, Zabaleta ha conquistado a Madrid. Se repetirá que por un impulso inicial de honradez.

III

Aún no es llegado el momento de hacer una excursión a Quesada. Estos menesteres hay que dejarlos para dentro de cuarenta o cincuenta años, cuando haya muerto Rafael Zabaleta y llegue la ocasión de descubrir su monumento (tememos que con un busto en bronce del andaluz calvo y con bigotillo y una mujer voluptuosa coronándole, porque todavía se usan estas atrocidades, y va para largo su desaparición). Y aunque no haya monumento, entonces ni ahora, no hay por qué ir a Quesada. Conviene que nuestra idea de este ya famoso pueblo proceda directamente de la pintura de Rafael Zabaleta.

De ella extraemos la idea de un pueblo serrano, feroz, caliente, labrador, aceitero, con pastores y cazadores, con braceros y señoritos. Una cazuela cercada por montañas, en que todo este cacho de Humanidad se acalora con calma y sestea con calma. Parece que en Quesada hay un general comportamiento de buenas maneras, señoriles, calmosas, viejas, sin prisas. Todas las prisas advertibles en la pintura de Zabaleta proceden de las animalias del pueblo, de las cabras o de los buitres. Los hombres y mujeres prefieren semejarse a la persistencia y al color serrano, confundiéndose con la gran calma del largo día andaluz, de la Andalucía alta. Cazan, pastorean, siegan, criban. Jubilados y señores se pasean por la plaza Mayor o en ella toman el sol. Una plaza, esta de Quesada, que ya va siendo una de las grandes ágoras y acrópolis de toda la gran pintura novecentista. En ella se presiente la siesta.

Se deduce de la pintura de Rafael Zabaleta que la siesta, diurna o nocturna, es sagrada institución quesadeña. Ya no es sorpren-

dente que, por este y otros pueblos, la palabreja haya tomado carta de nacionalidad en tantas viejas lenguas. Porque la mayor parte de las pinturas de Zabaleta que contengan alguna acción no pasan de preludio de otras, no importa que menores en número, donde se cumple el rito de la siesta. Unas veces, al solazo meridional, henchidas las curvas postcubistas de la composición en una inflada voluptuosidad de sueño; otras, más aterciopelado éste por una noche que se adivina imposiblemente acariciadora, cómplice y mecedora del mismo sueño. Pero esto suele acaecer en los interiores de la propia casa hidalga de Rafael Zabaleta, un interior burgués, confortable, un tanto solemne. Zabaleta es avaro al presentarnos su casa; en otra exposición trajo un rincón del cuarto de los huéspedes, con lavabo y toallas relimpias; en la exposición actual y maestra, un rincón del estudio, al que una reproducción de Picasso no puede privar de la misma caracterización de vivienda de terrateniente rural.

Pero, en actividad o en siesta, el jolgorio de colores zabaleteños nos introduce en la idea de un pueblo auténtico, cierto, conocido, con sus perpetuas disyuntivas de sudar el pan y de divertirse charramente el día de la procesión de la Virgen. Pueblos de éstos hay miles y miles en España. Pueblo que, sin salirse de sus gracias y desgracias, haya llegado a ser la Florencia y la Pisa de su hidalgüelo pintor, sólo éste: Quesada.

IV

Muy cautivadora creo que sea en Quesada la seducción de la noche. Rafael Zabaleta discurrió, hace ya no pocos años, una serie de disparates, aguadas en negro y sepia, cuyas acciones no sólo acaecían en su pueblo, sino mientras era de noche: Los sueños de Quesada. *Alguno de sus mejores viejos cuadros es un nocturno labriego visto desde la ventana de casa del artista. Y en esta su exposición magistral, uno de los tres temas más sorprendentemente realizados es un desnudo en siesta nocturna. Ciertamente, la noche de Quesada no es negra, sino de grises y albos selénicos, amistosos, como perpetuamente veraniegos y plenilunares. Pues bien: comencemos a creer que si Zabaleta ha llegado a ser un colorista de primera magnitud, ello se deberá a la atención, a la vieja atención prestada al blanco, gris y negro de la noche de Quesada. Porque es infinito el amoroso cuidado que este hombre injiere en sus grises de sombra, y en la noche de sus balcones abiertos una múltiple y*

más que múltiple suavidad de adormideras acariciantes, acunadoras de sueño. Suadentque sidera somno..., *y, dicho en latín, se puede comprender a Virgilio en Quesada por los nocturnos sedantes de Zabaleta.*

También así se comprende la aparición en el pueblo de una sirena o maja desnuda; una larga, desnuda, curvada y ondulante mujer, que yace en la siesta como si tuviera la naturalidad, la entidad debida, el derecho a la siesta, de un gañán del pueblo. Sin embargo, este delicioso y logradísimo cuadro lo sabemos tan quimérico como la antigua serie de sepias: Los sueños de Quesada.

V

Por mil ocultas y manifiestas razones era obligatorio hablar del color de siesta antes que del color de fiesta, porque fiesta de colores es toda la pintura de Zabaleta. La hondura y verdad del bracero de Quesada no obstan definitivamente para que el suyo sea un pueblo festival. Esta idea me es dilecta, y ya la expresé hace pocos años con las siguientes palabras: "Diríase que siempre es fiesta en la universal Quesada por los colores epifánicos, alegres y enteros de Rafael Zabaleta."

Todas estas alegrías y fiestas acaban por explotar. Gerardo Diego se pudo referir un día, hablando de Zabaleta, a sus "últimos lienzos, concentrados y explosivos como granadas, furiosos y latentes", lo cual era bien cierto, pues si sus noches, siestas y nocturnos, ya mantenían una calidez inquietante, ¿qué no ocurriría en Quesada durante el día, cuando exultan de color las mejillas del campesino y los refajos de la moza? Con esto no habían contado los fauves, *sumergidos un poco en su laboratorio de pintura interior, incapaces de poder soñar la auténtica Quesada, inmensa en materias primas de color. Y con esa apetencia de sueño, que deja ver mejor y más expuesta a rudos tornasoles la variedad policroma del pueblo... O con esa tarda y aquietada actividad, pretexto para que al quesadeño se le reúnan conejos, cabras, cosas, útiles... En ambos casos, razón para tajar el lienzo en unas pocas superficies de color recio y entero, sin transiciones, chocando uno con otro según chocaban bravamente en las figurillas miniadas de las páginas de los códices mozárabes de los Beatos. No; no extraigamos problema ni encuesta de lo dicho. A saber qué proporción, o qué ninguna proporción tendrá Zabaleta de mozárabe, ni cuánta o ninguna de* fauve. *Pero es verdad que oscila entre unos y otros por tal*

amor hacia un color muy enterizo, muy andaluz y muy perpetuamente ibérico. Rojos, amarillos, verdes, azules en libertad, como potros. Como torillos jóvenes.

Y, sin embargo, esta pintura, a la vez vocacional y harta de sapiencias novecentistas, tan palurda como novecentista, trae en ocasiones, diminutas y preparadas como el mejor bocado, un alarde pequeñín y delicioso; un alarde de postcubista, que ha digerido perfectamente sus debidas dosis de Picasso y de Braque; otro alarde de conocedor de Derain y Dufy; otro tercer alarde de general y buen discípulo de todo el siglo pictórico. Pero son los alardes que es necesario buscar en un trocito de Interior del taller, *en otro de* Muchacha desnuda en el taller, *en otro fragmento de* La procesión. *Y nada de ello traiciona la existencia de otro Zabaleta. Es el mismo, el de su pueblo ibérico y andaluz, pero con la sal de su siglo, que es el nuestro. Un buen siglo, a pesar de todo.*

VI

Donde mejor se advierte esa fidelidad para con el siglo es en la suerte con que Zabaleta ha ligado, atado y comprimido sus colores. Nadie mejor enterado que él de su peligro de explosión y de la conveniencia de encerrarlos en alguna especie de límite. De aquí una disciplinada y continua curva siluetal que recorre sus figuraciones y las apresa. Con elasticidad y holgura, con libertad de movimientos, pero no hay duda de que atando y encerrando. De nuevo revierten a la memoria las miniaturas mozárabes, aún con mayor vigencia que el fácil ejemplo de la vidriera gótica. Y, necesariamente, ha de recordarse la gran disciplina cubista o, mejor dicho, postcubista. La que siempre ha cuidado de que cada cosa estuviera en su sitio y no estorbase a la contigua. Mucho ha conservado Zabaleta de este horror cézanniano, picassiano, juangrisiano, braquiano, al desorden. El peso y su contrapeso, el ritmo y su contrarritmo, se miden mejor así que con las solas masas de color, independientemente del axioma de que en Quesada todo hubiere sido ya medido por los siglos, ni más ni menos que en Atenas.

Y esta ligazón siluetal, generalmente negra, es de una geometría primaria, tan inteligible para refinados como para pastores. Separa y une las anchas y gruesas superficies de color con tal energía que todos los espectadores de Zabaleta, comenzando por esos primeros espectadores que habrán sido sus conterráneos labriegos, cabreros y

cazadores, nos sentimos tranquilos con la seguridad—ésta, de muy diverso origen—de que el pintor no ha trastornado ni uno solo de los fundamentos lógicos de la composición. Si hay alguien que no lo crea así, es el situado en un tercero e intermedio lugar; entre el campesino de ojos limpios de Quesada y el admirador de Zabaleta. Pero el tercero no importa mucho al primero ni al segundo.

VII

A Rafael Zabaleta, lo de colorear con pasión y valentía, con la planitud mozárabe, le viene de su Andalucía; lo de ligar y disciplinar las siluetas, por el contrario, reconoce su estirpe vasca, patente en el apellido. Algo ha quedado apuntado sobre lo explosivo de las pinturas de Zabaleta; pero no se crea que ello pueda derivar de la mezcla entre vascos y andaluces. Estas mezclas y cruces no son jamás explosivas, sino de una ordenada fecundidad, en que cada sangre, aun saliendo por sus fueros y todo, se cuida de ayudar a la otra en la consecución del resultado total. Algo semejante ocurrió a otro gran apellido vasco injerto en extremeño, casi también en andaluz: a Francisco de Zurbarán, estoy diciendo.

Otra cosa es que a Zabaleta le quede poco de vasco en su construcción personal y humana. Y, otra, que la plena pintura vasca sea capítulo muy reciente, sin antecedentes viejos sobre los que construir una teoría. Y, otras más, a la inversa, que la pintura andaluza actual no exista sino en algún que otro nombre aislado. Aun con las tres premisas negativas, es obligatorio insistir sobre lo señalado: Rafael Zabaleta es un riguroso hombre del Norte, que delimita el color meridional auxiliado por la disciplina postcubista. Pocos pintores españoles pueden brindarnos semejante ideal fórmula definitoria. Pero la verdad es que muy pocos de ellos son tan fácilmente radiografiables como Zabaleta. A su radiografía, que lo deja desnudito como un niño, ayuda hasta cierta inicial reserva y esquivez suyas. Aunque calle, se le mueven inocentemente los ojillos.

VIII

Con lo cual, estamos hablando de él, del pintor, del hombre. Menudito, calvo, vestido de colores oscuros, muy devoto en el rito del café, donde escucha mucho más que habla. Y, cuando habla, es con esa cierta solemnidad de hombre meridional. Todavía más so-

lemne si remeda el hablar de los quesadeños rurales, de sus paisanos-modelos. Es de ver cómo los admira, sea en pintura o sea en conversación.

Por lo demás, estos hombres callados, pequeños y menudos como Zabaleta me han dado siempre la impresión de contener dentro de ellos una gran fuerza cósmica, que algún día tendrá que explotar de una manera o de otra. Así suelen ser esos ingleses que se dedican a matar niños al por mayor. Y, no hay duda, algo enorme tendría que hacer Zabaleta si no lo estuviera haciendo ya. Si no estuviera haciendo una pintura de enorme dimensión, de una calidez casi solar y de una nocturnidad casi tan mágica como alguna, magistral, del guardapuertas Henry Rousseau. Por cierto que Zabaleta tiene muchísima proporción de Henry Rousseau, y de guardapuertas, y de näif. *Hay buena dosis de ingenuidad en su pintura y en su persona. Esto es, precisamente, lo que grandes masas de espectadores, mandados por sargentos-críticos de arte, no le pueden perdonar.*

IX

Tal problema, el de la masa espectadora, es tan grave respecto a Zabaleta como frente a cualquiera de la otra media docena de extraordinarios pintores con que hoy nos enorgullecemos los españoles. La verdad es que sólo unos cuantos españoles. La mayoría de ellos andan tan intoxicados con la pintura artificiosa y mentirosa que, con ocasión de esta bella exposición en la Sala de la Dirección de Bellas Artes, no faltó periodista que preguntase a Zabaleta si su pintura era abstracta. Y Zabaleta respondió que no, lo mismo que pudiera haber contestado que sí, cuando, al parecer, lo único que interesaba para situar a nuestro hombre era una etiqueta, sin mirar a la mercancía.

No será difícil hacer una clasificación de los espectadores de Zabaleta: a) *Sus paisanos y modelos, comulgando con el pintor en la certeza de la Quesada natal y habitual, además de lógicamente soberbios por la consideración que está logrando el pueblo.* b) *Una desgraciada y enorme mayoría que se resiste a mirar y a observar, porque la España campesina a que están habituados por un academismo mecánico y bajo no coincide con esta alegre y feroz autenticidad de Quesada.* c) *La minoría del arte europeo de nuestro tiempo, pero cuya erudición les veda digerir a un inclasificable Zabaleta, de un iberismo tan patente como para no poder ser agregado normalmente a la rotación de ismos conocidos; y* d) *Nosotros.*

X

Nosotros no creemos hallarnos en posesión de la verdad ni de unos pocos secretos fundamentales de estética. Nosotros—un corro de algunos cientos de españoles, acaso un par de miles—estamos muy lejos de considerarnos aristocracia entre los espectadores de la pintura. Pero lo cierto es que nos sentimos felices ante la gran fiesta de Quesada que es la pintura de Rafael Zabaleta, y anhelamos que este beneficio se extienda a todos. Porque hace mucho tiempo que estamos buscando la realidad de España, de su suelo y de sus gentes, trazada por un pintor de buena fe, campesino él mismo, no ciudadano que accidentalmente se aproxime al agro. Ha resultado que este pintor de fuerza normalmente reprimida ha estallado en un color glorioso, que otras de sus ocultas fibras se han cuidado de coordinar y vertebrar; no sólo con ayuda de su dualidad regional, sino con arreglo a normas de una geometría eternamente pictórica que formularon otros grandes españoles, uno de ellos gloriosamente vivo. De donde se ha creado una pintura portentosamente sabia y palurda, ingenua y refinadísima. Y, además, de un españolismo y un iberismo hirvientes, apretados, casi agresivos.

Ahora, Rafael Zabaleta, que ya estará de vuelta en Quesada, preparando quizá otra exposición sin prisas, de aquí a cuatro años, puede impunemente contestar a quien le pregunte qué es su pintura: "Es abstracta, surrealista, cubista... Lo que usted quiera... Es pintura hecha en Quesada, en la provincia de Jaén."

J. A. Gaya Nuño.
Ibiza, 23.
MADRID.



En el nombre del Padre y del Hijo,
en el nombre del Espíritu Santo,
te invoco, Santa, Madre, Virgen,
te llamo Reina, Espejo, Trono.

Reina en soberanía permanente,
hermosa Reina, ruega por nosotros.
Por los que no quieren al Rey, tu hijo.
Por los que ignoran que es un rey hermano
con el que todos somos reyes, ruega.

Espejo de Justicia, por aquellos
que no dan a cada uno su derecho,
por los que hallan su ley conculcada,
por los que sufren por amar la ley
como se ama una estrella, Espejo, ruega.

Trono de la Sabiduría, por nosotros
ignorantes y torpes, que podríamos
saberlo todo solamente con

saber amar; por esos sabios lentos
que son sólo unos pobres infelices.
Porque son infelices y son pobres,
ruega, Señora, por los sabios, ruega.

Y por los tontos, Madre, por los tontos
que no saben de nada y dicen todo;
por los que, al estar solos, lloran mucho
su desdichada tontería, ruega.

Consuelo de afligidos, por las almas
que todavía esperan en el llanto;
por los que lloran sin saber por qué
—que son quizás los que más fuerte lloran—.
Por las viudas, por las niñas tristes
que esperan, esperando en la ventana.



Por los que ya no saben dónde ir
de tanto haber andado por la tierra.
Por esos que parecen antipáticos
y solamente son vacíos, ruega.

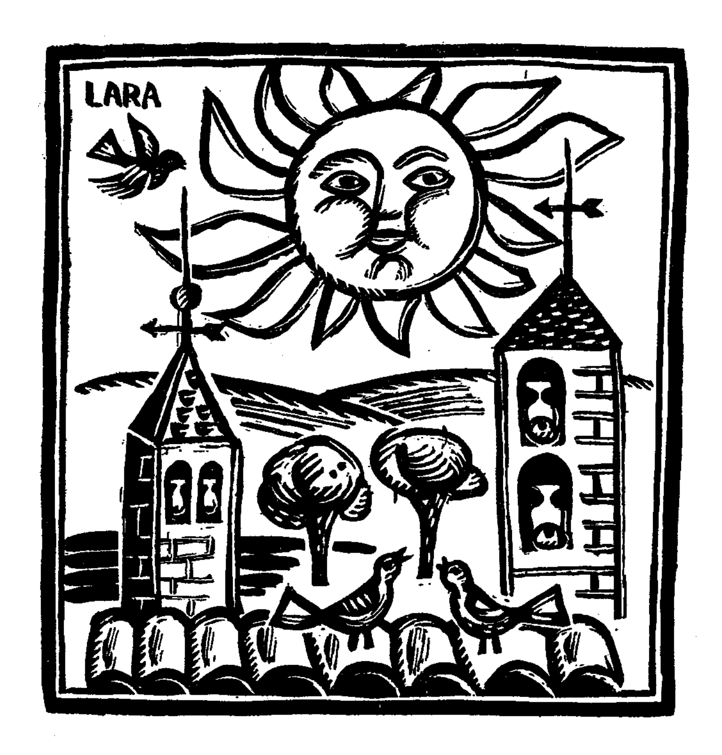
Estrella de la mañana,
ruega por los que ahora empiezan vida,
por los niños que no saben de nada
lo que puede engañarles en la vida;
por los jóvenes que aun no saben todo
lo que puede dañarles en la vida;
por los que todavía no han sufrido
con los golpes y llagas de la vida,
estrella matinal y limpia, ruega.



Salud de los enfermos, por los viejos
que ya no esperan nada sino muerte;
por los que gritan de dolor, por los
que, sin gritar, se sienten consumirse;
por los que van muriendo lentamente
(todos vamos muriendo poco a poco),
salud y medicina dulce, ruega.

Reina de la Belleza, ruega por
los poetas, por todos los poetas,
por los que creen en Dios, y por aquellos

que todavía no creen, y por los otros
poetas que gritan contra Dios, amándolo.
Ruega por mí, Reina de la Belleza,
que por belleza tengo que ganarme
o por belleza me podré perder.
Ruega por la Belleza, reina mía.

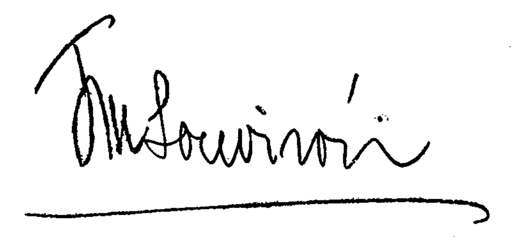


Por esta hermosa luz que ahora amanece,
por este claro campo que ahora vemos,
por esas arboledas y esas matas,
por esas tejas y esos pajarillos,
por esos campanarios y este suelo,
por esos campesinos y ese cura,
por esta hermana que está aquí conmigo,
por la otra hermana que ha quedado lejos,
por mis otros hermanos, por mis hijos,
por las mujeres que antes he querido,
por mis amigos y enemigos, ruega.

Por mi España, por esta tierra en que
ahora estoy de rodillas, por las otras

tierras del mundo entero, y hasta por
esos países que me desagradan,
por todo el mundo y por los astros, ruega.

Y ruega, en fin, por ella, Madre nuestra.
Tú sabes bien: los otros se equivocan.
Tú sabes a quién nombro. Ruega, ruega.



Fátima, octubre de 1954.

(Dibujos de Lara.)

FRENTE A *AZORIN*

POR

LEONOR DE MIRANDA

Primores de lo vulgar llamó Ortega y Gasset, en felicísimo concepto, a la prosa de *Azorín*. Primores de lo vulgar... Primor: destreza, esmero. Más que habilidad, cuidado. Amor.

Lo vulgar, lo incoloro, lo cotidiano, lo desdibujado por la distracción o el olvido, traído a primer plano y puesto de relieve con arte, con cuidado, con tierno sentimiento de amor.

Castilla-Alicante. Indisolublemente unidos irán estos dos nombres a todo lo largo de la obra de *Azorín*. Casi toda ella está realizada en Madrid, pero sin que por un solo instante se borre de su mente el paisaje de Alicante. *Azorín* vive en Madrid; pero su más hondo sentir sigue latiendo junto al mar Mediterráneo, bajo el cielo de Levante, en la tierra alicantina, inolvidable, quizá por imposible de olvidar.

Dice nuestro querido Eugenio d'Ors, refiriéndose a la crítica de los clásicos hecha por *Azorín:* "Desde el instante en que nos concedemos el derecho de *punzar* en la obra de un escritor en tres o cuatro puntos nada más, en los que a nosotros nos parecen más significativos y evocadores, ¿no corremos riesgo de recoger de su espíritu aquello únicamente en que ese espíritu es nuestro hermano?" Este es el riesgo que hemos de correr hoy al acercarnos a una obra que refleja tantos pasajes de nuestro diario vivir, observar y escribir.

Hay un muy sutil encanto—que va ejerciendo su poder de penetración en las almas sensibles, de una manera lenta y continuada—en la prosa de este escritor, que ha dedicado su vida a cantar las cosas al parecer anodinas y faltas de interés artístico. El decurso de una hora, de un día dedicado al vulgar existir (días y horas los más opacos, los que nada saben de luminosidad y se consideran grises), cobran vida nueva, color y luces propias bajo la apreciación de *Azorín*. De un modo suave nos hace detener en ellos, nos obliga a mirarles, y de pronto ya los vemos de distinto modo, creyendo haber hallado algo nuevo y precioso en los pequeños actos que *Azorín* ha marcado con contornos no de excepción,

sino con el trazo preciso, fuerte, de lo que son: de maravillosas cosas vulgares.

Los pueblos... Las pequeñas poblaciones, ausentes de ruidos y carentes del colorido de las ciudades. Los actos intrascendentes del vivir sencillo y retirado, y, sobre ellos, detenido el tiempo.

Ayer, hoy, mañana... Las horas lentas e iguales transcurridas en la penumbra de los anchos zaguanes, en los que sólo se oye el tintineo de las arañas de cristal al jugar con ellas el aire; tras los cristales de un mirador, sin más preocupación que la de ver deslizarse el tiempo, inalterable en los años y en los siglos. Las mismas voces, las mismas costumbres, los mismos saludos cotidianos de cincuenta, cien, doscientos años antes. Las paredes más ennegrecidas, los suelos más brillantes por el roce de los siglos... Mientras por los vastos salones, por las espaciosas cámaras y los pasillos en sombra, unas faldas de mujer, sin más variación que el color y la forma, se deslizarán silenciosas en el diario trajín para velar la meditación de algún ser que contempla el correr de las nubes en el cielo, el paso del aire entre los árboles del huerto, el rayo de sol que se quiebra en una pulida superficie. Todo lo mismo que ayer, con la fisonomía de las cosas inmutables y estáticas. La campanada lenta del reloj de largos y sonoros ecos, indiferente a las mudanzas del tiempo, que va marcando sin prisa; ese mismo reloj que marcara las horas de distintas y sucesivas vidas (distintas, no; otras) con su eterno e inmutable tictac...

Toda esta imperturbable quietud de las vidas calladas en los sitios más lejanos y olvidados, de los amores sosegados y los dolores escondidos, que disimulan su intensidad en la sombra, los estudia *Azorín* muy de cerca, dándonos gran parte de su propio sentir en una obra donde lo subjetivo va tan unido a lo objetivo.

La obra de *Azorín* es toda ella como una grande, inmensa recordación melancólica. La melancolía de los siglos transcurridos, detenida como una pátina sobre los seres y las cosas y tiernamente recogida por él a doble color. Una melancolía coloreada con los distintos tonos del suelo, del mar, del cielo, del campo; colores todos vivos y brillantes, en oposición al gris del sentimiento melancólico con que van tenuemente recubiertos.

"La melancolía invade el espíritu del poeta. En estos momentos, desde un pretérito que él no puede precisar (tal vez desde millares y millares de años atrás), vienen hacia él ideas y sentimientos indefinibles. Tal vez en este mismo momento, a través de siglos y siglos, reine en el espíritu del poeta (¡tan fino!) la melancolía del antecesor primitivo, histórico, en un crepúsculo semejante, al

lado de un bosque, junto a un árbol, mientras su mano velluda, larga, juvenil, se apoya en el tronco blandamente..." (1).

Un sentimiento delicado y tierno nace al contacto de la prosa de *Azorín.* Suave, como el correr del agua que brota de la dura roca sin precipitación y sin violencia, calmamente... Es el amor sin pasión con el dulce nombre de ternura.

Hay en *Azorín* como una vuelta al pasado para unirlo con el presente y pasando sobre él sin detenerse, ya que por su fugacidad no cuenta como tiempo seguir hasta el porvenir señalando con ello la inalterabilidad de las cosas eternas en el tiempo. El cielo, las nubes, el mar, las estrellas... Como fueron ayer, hoy; lo mismo que hoy, serán mañana. Y el hombre, en sucesivas generaciones frente a ellas, experimentando las mismas sensaciones, renovando los mismos sentires y realizando los actos mismos que se vienen repitiendo centurias y centurias.

"El presente no existe—nos dice *Azorín*—. El presente es un instante tan breve, tan rápido, que cuando ponemos el pensamiento en él, para considerarlo, para aprehenderlo, ya ha pasado. Todo va fugazmente, con vertiginosidad, hacia lo pretérito. Y yo pienso muchas veces: ¿Existe el tiempo? ¿Es posible que todo se deshaga, se destruya, pase y se desvanezca con tanta prontitud?" (2). He aquí la eterna incógnita y su preocupación de siempre. El tormento del tiempo implacable, que con su eterno devenir llega a hacer dudar de su existencia.

* * *

Toda la obra de *Azorín* es de "adentro". En vano buscaríamos en ella exteriores brillantemente iluminados. El que lee a *Azorín* siente al contacto de cada frase suya la vibración de una cuerda ignorada hasta ese instante muchas veces, pero a cuya pulsación responde una íntima satisfacción de saberse poseedor de un nuevo don. Y lo que a diario vieran pasar sus ojos indiferentes se le presenta ahora vario, distinto, con un valor real inesperado, que le hace mirarlo con amor, enriquecida su existencia de cosa vulgar.

Las metamorfosis del cielo y del mar, en toda su grandiosidad, están siempre en el fondo de los cuadros de escenas tan comunes como sencillas que *Azorín* pinta espiritualizando siempre. Porque *Azorín* lleva en sí al pintor, un maravilloso pintor cuyas tintas suaves van enriqueciendo los trazos finos, pero seguros.

---

(1) "Las tres pastillitas", del libro *Blanco en azul.*
(2) *Azorín:* "Como una estrella errante", en *Blanco en azul,* pág. 141. Editorial Espasa Calpe. Argentina. Colección Austral. 1944.

"Cimas de cipreses que dobla el viento. Rosas pálidas. Campanas que plañen. Una alameda alfombrada de hojas amarillas. Olor de frutas navideñas en una cámara campesina. Una tos, unos ojos ardorosos y unas manos pálidas y finas. Pétalos de rosa que caen. El tictac de un reloj en el crepúsculo. Un mueble ha crujido..." (3).

Cuadros de vidas melancólicas y sombrías, vidas que transcurren ignoradas del mundo. No la ciudad atrafagada y llena de tentaciones, sino el pequeño burgo tranquilo y silencioso. No la tragedia con su secuela de locura, sino la pena honda y resignada, el callado dolor inconfesado, deslizándose sobre los días y las horas. Ni las flores de estufa ni la pasión que enardece ni la tempestad rugiente hieren su ser sensible. Arranca de más adentro su apreciación de la vida. *Azorín,* bastante encerrado en sí mismo, contempla desde lejos el vivir de los demás, a los que parece mezclar sólo su ser externo, aunque en esta contemplación ponga tan gran sentimiento de ternura. Sólo los seres muy ricos en ella pueden llegar a la esencia de las cosas pequeñas y simples, que incoloras y olvidadas como pergaminos amarillentos duermen ocultas en la biblioteca de algún viejo castellano...

"Era una casa rústica de labriegos; casa ancha, clara y limpia. Entramos en ella; la puerta estaba sombreada por unas hojosa higuera. El zaguán aparecía empedrado de menudos guijos blancos. Y, abiertas de par en par las puertas, estaba allí, en el zaguán, un pintor joven, romántico, pintando en un gran lienzo. A su lado, en una sillita baja, asistiendo amorosamente a la obra, estaba su mujer. Los dos vivían allí lejos del mundo, creyendo en la gloria, esperando llenos de confianza." (4).

* * *

Azorín comienza a contarnos la vida de un hidalgo: "Es en 1518, en 1519, en 1520, en 1521 o en 1522." ¿Qué pude demostrarnos esta insistencia, este nombrar año por año, sino que el último, como el anterior, como el pasado y como el otro, no han tenido la menor variación o mudanza? La hora de levantarse el mismo hidalgo será las seis, las seis y media o las siete. Una hora; lo mismo da cualquiera.

Como si el son de las campanas viene del convento de los

---

(4) *Azorín:* "Mallorca", en *Visión de España,* pág. 62. Editorial Espasa Calpe. Argentina. 1941.
(3) *Azorín:* "Otoño", en *Un pueblecito,* pág. 59. Editorial Espasa Calpe. Argentina. 1941.

franciscanos, de los dominicos, de los mercedarios, de los agustinos o de los capuchinos. Esto no demuestra más que el amor a lo menudo y lo prolijo en la prosa de *Azorín*, toda vez que su intención no es más que decir que en un año cualquiera un hidalgo se levanta a una hora, al sonar de unas campanas. Prolijidad intencionada, que cumple a perfección su objeto de enriquecer la imagen y añadir un sentido poético a lo que pudo ser una prosa vulgar y corriente. Así, en la descripción de la casa del hidalgo citado: "Y no hay en toda la casa ni tapices, ni sillas, ni bancos, ni arcas, ni cornucopias, ni cuadros, ni mesas, ni cortinajes tampoco—y esto es lo grave—, ni pucheros, ni cazuelas, ni sartenes, ni platos, ni vasos, ni jarros, ni cuchillos ni tenedores." (5). Este isócrono sonar de la copulativa *ni* va enriqueciendo cada falta anotada en el ajuar de la casa con un valor de ausencia que no tendría sin aquélla.

Los seres que se mueven en la obra de *Azorín*, que pasan por su alma en tierno y amoroso análisis, son los mismos que conviven a veces con nosotros, aquellos que a diario pasan por nuestro lado o los que vemos muchas veces, sin mirar, en nuestros viajes por esos pueblos, cuyos nombres se borran casi siempre de nuestra memoria. Sólo cuando *Azorín* los hace girar ante nosotros, nos damos cuenta de las particularidades que él anota, y nuestros ojos son otros en la mirada nueva e insensiblemente hacemos nuestra la ternura de *Azorín*. Sentimiento que debiera ser desechado por haber sido adquirido por contagio, ya que de pronto nos vemos contemplando un retrato antiguo, imagen de algún antepasado, y nos damos a soñar que su vida fué nuestra propia vida, y que siglos atrás amó las mismas cosas que amamos nosotros hoy, que sintió con nuestro sentir y, como nosotros mismos, recorrió los pasos que hoy nos toca recorrer, mientras vemos cómo adquiere la vida la amarillenta imagen... y ya nos encontramos dentro de la misma órbita de *Azorín*.

Azorín nos hace detener—pero detener nuestra sensibilidad—sobre el suceso más sencillo y, al parecer, menos digno de nuestra atención. He aquí un tren que pasa. Un tren que desde hace años y años pasa a la misma hora y silba de igual manera: "El tren silba y se detiene un momento. Suben a un coche las viajeras. Desde allá arriba, desde la casa ahora cerrada, muda, si esperáramos el paso del tren, veríamos cómo la lucecita roja aparece y luego, al igual

---

(5) *Azorín:* "Un hidalgo", en *Los pueblos*, pág. 84. Editorial Losada. Buenos Aires. 1944.

que todas las noches, todos los meses, todos los años, brilla un momento y luego se oculta." (6).

El suceso que nos relata aquí *Azorín* no puede ser más vulgar. No podríamos, ni con esfuerzo, recordar las veces que habremos visto partir un tren en la noche. Sin embargo, estas frases del escritor encuentran al punto un eco sensible en nuestra alma como si nos relatara un suceso nuevo. El silbido del tren se une a nosotros al recuerdo de nuesros primeros años. Siempre que oíamos el silbido del tren, que el aire de la noche acercaba a nuestra casa, sentíamos nuestra alma estremecerse en el anhelo de algo desconocido. Aquella ráfaga sonora traía hasta nosotros aliento de otros seres habitantes de lejanas ciudades; aquel tren había rodado entre otras cosas, venía de otro mundo lejano, extranjero, y, por tanto, mejor que el nuestro.

Hoy, que la vida nos llevará a través de ese mundo anhelado y que sobre las crujientes ruedas de largos trenes, entre el agudo silbido de los veloces expresos, hemos recogido tantos adioses y bienvenidas, cuyos ecos fueran a morir entre aquel largo estridor; hoy, cuando oímos el lejano silbido de un tren que pasa, sentimos el mismo estremecimiento que en los años primeros. Pero este estremecimiento no está, como aquél, henchido de anhelo febril. Un soplo casi helado pasa rozando nuestra alma. Y es que el tren nos devuelve, por medio de esa nota aguda, la alegría de nuestros arribos y el dolor de las despedidas, convertidos en algo muy parecido a la melancolía que se desprende de las palabras de *Azorín*.

Porque *Azorín* puede mostrarnos la riqueza de los hechos comunes, pero sin riqueza exterior, no en sobredorados ni recamos, sino aquella que siempre se oculta a los ojos extraños, la que sólo es perceptible por medio del espíritu afín que alarga su antena para recogerla donde se le brinda. Esa estudiada sencillez, extremada algunas veces, que hallamos en la prosa de *Azorín*, es estudio cuidadoso del partido que puede sacarse del análisis de las cosas y los seres a manera de suave caricia; rozándolos apenas. Así, de la manera más sencilla en el decir y sin estudio profundo al parecer, extrae de la esencia un tenue perfume, que es lo que, al fin, queda flotando sobre las imágenes vivas o muertas de *Azorín*.

En las páginas de sus libros danzan Lolita, doña Isabel, don Pedro, doña María, don Juan, Conchita, Rosario, don Joaquín, un hidalgo, un niño, un anciano, una joven. Todos y nadie en particu-

---

(6) *Azorín:* "Una lucecita roja", en *Castilla,* pág. 146. Editorial Losada. Buenos Aires. 1945.

lar. Como lugares, los pueblos más distantes y varios. Aquellos pequeños pueblos donde el sentir se hace más recogido e íntimo, el vivir más apartado y la emoción más honda y perdurable. La vida de los seres más nobles y de espíritu nada común, que la vida condenara a una existencia vulgar y adocenada, atraen fuertemente la atención de *Azorín.*

He aquí uno de los diálogos que pudieran parecer anodinos en su simplicidad y que hallamos en toda su obra:

"—Adiós, don Juan.

—Yo creí que ya no vendría usted esta noche.

—He cenado un poco tarde.

—¿Quiere usted que demos un paseo?

—Como usted quiera." (7).

Este diálogo, completamente falto de originalidad, trae a nuestra memoria otro de igual sentido. A su contacto vuelven a cobrar acento voces dormidas largo tiempo bajo aquella tierra que diera jugos vitales a *Azorín*:

"—¡Hola, Rafael!

—¿Qué tal, don José?

—Ya lo ves, dando el paseo de todas las noches.

—Adiós, don José.

—Adiós, Rafael."

¿Cómo, pasando diariamente junto a esta escena, no nos detuvimos nunca en ella? ¿Cómo es que no llegara a atraer nuestra atención este diálogo que oyéramos tan repetidas veces planteado de luna o iluminado de estellas ante el suave, lento batir de las olas junto al muelle? ¿Y es necesario que la voz de *Azorín* nos diga: "Adiós, don Juan...", para que aquellas voces, perdidas largos años entre las voces nuevas, vuelvan a recobrar su fresco son de cosa viva, centuplicado su valor?

Ya estamos en pleno andar retrospectivo recorriendo el mismo camino de *Azorín.* "Ya hemos marchado a lo largo de una calle; después hemos torcido a la derecha y hemos atravesado una plaza; luego hemos pasado por dos, por tres, por cuatro calles más; al fin, nos hemos encontrado otra vez en la puerta del casino." (8). ¡Tantas veces como pasáramos por dos, por tres, por esas cuatro calles, luego de cruzar una plaza y torcer a la derecha o a la izquierda, con la indiferencia del vivir diario! ¿Y miraremos aquel deambular con la misma diferencia? ¡No! Ha bastado este breve párrafo de *Azorín*

---

(7) *Azorín:* "Un trasnochador", en *Los pueblos,* pág. 54. Editorial Losada. Buenos Aires. 1944.

(8) *Idem íd.,* pág. 57. Editorial Losada. Buenos Aires. 1944.

para que todas las marionetas de aquel bello guiñol vuelvan a ocupar sus puestos, a recobrar sus voces, con el eco claro y distinto que guardan, para repetir tantas veces cuantas queramos aquellos sitios que amamos a la par de *Azorín.*

"La tierra alicantina tiene una parte baja, marítima y una parte alta montañosa. La parte alta es una tierra desnuda de vegetación, sobria, amorosamente cultivada. Las colinas destacan en el horizonte luminoso con perfiles elegantes y suaves. Crecen en ellas plantas montaraces de un penetrante olor." (9). "En los huertos, las granadas muestran su roja flor. Sobre los ribazos de piedras blancas se yerguen los almendros sensitivos. Hay en los zaguanes de las casas—en el ardiente estío—una grata penumbra, y los cantaritos y alcarrazas de poroso barro rezuman en grandes perlas el agua."

Azorín vuelve a Castilla, y "entre las neblinas del espíritu" ve unidos las nubes, el paisaje del Guadarrama, los chopos de Castilla, el cielo de Alicante, el mar Mediterráneo, sin posible olvido, como una obsesión casi... "el mar azul, las palmeras—un poco inclinada alguna—, los ramblizos rojos, secos, las anchas y pomposas higueras, las sombras moradas, los cubos blancos de las casas..." (10). No es éste el paisaje que tiene ante sus ojos, pero es el que tiene presente siempre. Ese mar Mediterráneo con su arrullo intraducible, el mar de Levante que Lázaro Danio evoca en París, el mar ancho y azul que contempla con la imaginación desde su cuarto sin luz, el cuarto del hotel de todos los desterrados... "El cielo es azul y el mar es azul", dice *Azorín.* El cielo y el mar azul de Alicante, ese mar que no acunó la infancia de *Azorín,* pero al que él adora y lleva dentro del alma como un anhelo, como deseo nunca bien satisfecho y con el que nace todo hijo de la montaña. De ahí esa obsesión por el cielo gris, por el color plomizo que tiene el cielo de París.

Azorín, en su vida de París, durante la guerra de liberación, evoca el cielo de España constantemente. Pero no es como pudiera creerse el cielo de Madrid, donde transcurre ordinariamente su vida; no el cielo de azul intenso de Madrid, es el cielo de Levante, de azul lechoso; son el cielo y el mar alicantinos, de azul empalidecido, incandescente en la luz excepcional.

La misma nostalgia de ese cielo nos hizo decir muchas veces al otro lado del mar: "Señor, ¿sólo sabe ser gris el cielo en esta

(9) *Azorín:* "Alicante", en *El paisaje de España visto por los españoles.* Editorial Espasa Calpe.
(10) *Azorín:* "Las tres pastillitas", en *Blanco en azul,* pág. 131. Editorial Espasa Calpe.

tierra?" *Azorín*, en su libro *Españoles en París*, nos habla así del cielo de París: "La mañana está fría. El cielo de París hoy—y tantos días—es de un color plomizo. Vela la negruzca piedra de los edificios una neblina gris." (11). Y más adelante: "Es una mañana gris, invernal, de un invierno templado, hasta el momento; el transeúnte camina despacio. El traseúnte ahora es quien escribe estas líneas. ¿Es que no hay color en París? ¿Es que los pintores de Francia pintan gris—gris plata oxidada—porque en Francia el color no existe? Son muchos los días—lo he visto en dos meses—en que el cielo, bajo, uniforme, se muestra ceniciento." "La suavidad de este claror ceniciento no la habíamos visto nunca. Todo está como difuminado—tenuísimamente—con el matiz de las hojas de los olivos."

El matiz de las hojas de los olivos... Nostalgia de las cosas amadas. Pero no de las cosas contempladas a diario en su vida madrileña, sino de las cosas de la tierra alicantina, de sus olivos de Levante, el color gris del suelo alicantino. Los tres colores dominantes en toda la obra de *Azorín*: verde-gris en el campo y en las copas de los árboles, azul en el mar y en cielo, gris-pardo en el suelo. Dominante: gris.

Gris: color sin color de las almas melancólicas, de esta enorme e ineludible melancolía que acompaña a *Azorín* durante toda su estancia de desterrado en París y de la que es fiel trasunto su libro *Españoles en París*. Melancolía que arrastra en su largo peregrinar por las calles parisienses, deambulando por callejas silenciosas y extraviadas, siempre con el recuerdo de sus andanzas por tierras levantinas, entre los pescadores y las barcas dormidas en la noche lunar, por las playas de nombres olvidados o por el campo, entre las matas de oloroso cantueso que el solo roce de la planta arranca penetrante aroma. Ese olor inigualado del cantueso que *Azorín* llega a creer que respira en la iglesia de la Magdalena de París.

"Hacia España va raudo mi pensamiento. Es una iglesita desnuda, iglesita franciscana, de paredes blancas, me veo ahora respirando el olor que una alfombra de flores de cantueso esparce en el aire." (12).

La nostalgia de España que *Azorín* siente en París es la de los sitios donde transcurrieran los primeros años de su vida. Así, en este mismo día gris de que nos habla, le vemos frente a la casa de la

---

(11) *Azorín:* De *Españoles en París.* Editorial Espasa Calpe. Argentina. Colección Austral.
(12) *Azorín:* "Misa mayor en la Magdalena", en *Españoles en París,* pág. 151. Editorial Espasa Calpe. Argentina. 1942.

miel, que sólo trae a su memoria las palabras de Bowles, porque se refieren a la miel de Biar, de Alicante. La miel de azahar y de romero, gustada bajo "el paisaje de luz vívida y de añil intenso", no "en esta tierra de cielo gris" que es París. Y ese dolor, transparente en la angustiosa duda: "¿Habrá todavía abejas en España?", se parece al que nos hiciera escribir estas palabras que nos miran desde las páginas de un antiguo cuaderno: "¿Existirán aún magnolios en España?"

Azorín es un enamorado del color, y el colorido todo de la riquísima tierra alicantina está en toda su obra, aunque el tono vivo esté siempre velado por el gris de su melancolía. Melancolía, que con los años se ha ido trocando en serenidad y sosiego, sin que su serena meditación llegue a aclararle el misterio del dolor humano. "¡Eternidad, insondable eternidad del dolor! Progresará maravillosamente la especie humana; se realizarán las más fecundas transformaciones. Junto a un balcón, en una ciudad, en una casa, siempre habrá un hombre con la cabeza, meditadora y triste, reclinada en la mano. No le podrán quitar el dolorido sentir." Mientras en las ciudades la vida corre atrafagada, y a lo largo de los años y los siglos los inventos se suman a los descubrimientos, los hombres renuevan o derogan leyes, alzan ciudades y erigen monumentos, en cualquier parte del mundo hay siempre un ser doliente que, indiferente a todo, con el rostro apoyado en la mano, medite tristemente. ¿Cuándo? ¿Ayer? ¿Hoy? Siempre. El dolor es eterno como el mundo.

"Pasarán siglos, pasarán centenares de siglos; estas estrellas enviarán sus parpadeos de luz a la tierra; estas aguas mugidoras chocarán espumajeantes en las rocas; la noche pondrá su oscuridad en el mar, en el cielo, en la tierra. Y otro hombre, en la sucesión perenne del tiempo, escuchará absorto, como nosotros ahora, el rumor de las olas y contemplará las luminarias eternas de los cielos." Así un siglo detrás de otro. Siempre. "¿Vivir es ver pasar?" No. "Vivir es ver volver."

El cielo, el mar, las estrellas y las nubes han inclinado siempre al hombre a la meditación, y la atracción que su misterio ejerce será siempre motivo de contemplación meditabunda.

El cantar suave del Mediterráneo no arrulló la infancia de *Azorín.* Fué su cuna "la región montañosa—por casi los mismos parajes en que discurrió Castelar en su infancia—; la región de las colinas elegantes, de los almendros y de los granados". En Monóvar miraron sus ojos por la primera vez el cielo de Levante, en el número 9 de la calle de la Cárcel.

Azorín hace sus primeros estudios en Yecla y de allí pasa a la Universidad de Valencia, a orillas del Mediterráneo, y es de creer que el mar de Valencia sea el que hiriera más fuerte su sensibilidad, ya que junto a él pasa los años de su primera juventud. Ese sería, pues, el mar de Levante a que alude en toda su obra, el Mediterráneo en Valencia. Pero no. Ese mar azul por el que suspira desde la seca meseta castellana es el maravilloso mar verde-azul de Alicante. "El Mediterráneo... El Mediterráneo, que no pasará nunca. El Mediterráneo, que será, en el Arte y en las Letras, eterno."

Azorín trasplanta su vida a Madrid—a Castilla—y empieza a soñar el mar lejano que ya no puede ver: "Pero nuestras evocaciones han terminado; desde las lejanas costas volvemos a la vieja ciudad castellana. Por la ventanita de este sobrado columbramos la llanura árida, polvorienta; el aire es seco, caliginoso. Suenan las campanas lentas de un convento. Castilla no puede ver el mar." (13).

Ya está lejos del mar azul, lejos de los almendros y de los olivos, de los azahares y de las anchas higueras; lejos de las palmeras elegantes y fecundas; lejos de las tierras ubérrimas de Levante. Castilla le recibe con su tierra parda sin el límite del bosque, del mar ni de la pina montaña. Pero Castilla tiene otro mar. Castilla, con su ilimitada planicie, seca y torturada, con su horizonte dilatado y yermo, es otro mar que no enerva, sino que aplaca el ardor de la sangre levantina.

La escuela de Castilla, imprescindible, lo es más aún al ser Mediterráneo. La tierra calcinada por el sol y endurecida por la nieve es el paisaje que desde ahora tendrá *Azorín* ante sus ojos diariamente. El que lleva dentro de sí el alicantino, y el mar en su más perfecto color, da en imaginar otro par en la planicie castellana.

Azorín siente hondamente a Castilla. Su sensibilidad—sensibilidad hecha a tierras ricas, feraces, cálidas—tiene que vibrar fuertemente ante el solar de Castilla, este paisaje, este cielo, "las ringleras de gráciles álamos, el río y los oteros, la llanura amarillenta, las humaredas que se disuelven lejanamente en el aire, las remotas montañas..." El mismo nos lo dice: "Nuestro espíritu ha vibrado hondamente frente a la vieja tierra. ¡Cuántas alegrías, cuántos dolores, cuántas esperanzas, cuántas decepciones han pasado por esta tierra durante siglos, a través de los años, a lo largo de las generaciones!"

¡Cuántas alegrías, cuántos dolores, cuántas esperanzas, cuántas

(13) *Azorín:* "El mar", en *Castilla,* pág. 89. Editorial Losada. Buenos Aires. Año 1945.

decepciones...! He aquí cómo, para compenetrarse con ellas, *Azorín* ha tenido que detenerse ante las vidas humildes, oscuras e ignoradas, ante las cosas pequeñas y vulgares.

Azorín ha cruzado las tierras de la Mancha con los ojos muy abiertos, con el alma bien dispuesta para la recepción de sensaciones, del todo despierta su sensibilidad, como sólo es posible recoger el mensaje de Castilla: "Castilla... ¡Qué profunda, sincera emoción experimentamos al escribir esta palabra!" "¿Qué es Castilla? ¿Qué nos dice Castilla? Castilla: Una larga tapia blanca que en los aledaños del pueblo forma el corral de un viejo caserón..." (14).

Pero Castilla no puede ver el mar. Quizá si hubiese sido de otro modo no nos diera *Azorín* una versión tan perfecta de él. A la orilla del mar le conocimos. Hoy va nuestro recuerdo al encuentro de los días idos y al de nuestro conocimiento del maestro. Es en los años que precedieran a la guerra, en un atardecer ardiente y rojo—de rojo sol Poniente—a todo color, como para recibir más dignamente al gran enamorado. *Azorín* va a pasar el verano en Monóvar, pero el mar le retiene una hora, dos horas, un día...; corto tiempo que él hará luego eterno en el recuerdo. La ciudad alicantina le brinda su mejor gala; el mar, en eterno coqueteo con quienes le aman, va y vuelve juguetón. Las palmeras se inclinan a su paso, aquellas palmeras, "algunas algo torcidas", que él tanto cantara. Sobre la superficie del mar, el rojo de las nubes de Poniente se riza. Lo inmutable, lo eterno, lo soñado siempre, real ahora ante los ojos que parecen contemplarlo con indiferencia.

El escritor, el poeta, el filósofo, el gran nostálgico de esta tierra levantina, no usa ya ni monóculo ni paraguas rojo. El tiempo ha dejado huella en su frente, en su cabeza apenas polvoreada de gris, en sus rasgos dulcificados por la melancolía; "esa divina levadura del arte", como la define él mismo. La figura de *Azorín* en el contraluz de aquella tarde alicantina se fijó en nuestra memoria con una nitidez que el tiempo no ha desdibujado. La tarde parecía estar hecha a propósito para aquella recepción, y que el paisaje que él había añorado siempre en Madrid le estuviese esperando con su traje de fiesta. El color de ese crepúsculo, esa hora que nuestro deseo hubiese querido hacer eterna con la figura de *Azorín* recortada sobre el mar y el cielo, es uno de los mejores cuadros del museo de nuestro corazón.

A pesar de la compañía, le sabíamos solo, aislado en su diálogo

---

(14) *Azorín:* "Castilla", en *El paisaje de España visto por los españoles,* página 55. Editorial Espasa Calpe. Argentina. Colección Austral. 1941.

con el mar. Conocíamos su horror a los sitios públicos en las horas dolorosas de París: "La soledad es lo único que me agrada. Me agrada y conforta un poco mi espíritu." La soledad de *Azorín* ha sido de siempre. Su alma y las cosas amadas, lejanas; su alma y los grandes dolores; su alma y las penas calladas; su alma y los cielos tranquilos...

Esta costumbre de soledad crea esa sensibilidad extraordinaria que necesita el tormento y la satisfacción de la soledad espiritual, perdido el contacto entre él y sus semejantes y que tan necesaria se le hace en su destierro de París.

No era diferente, sin embargo, esta soledad de París de la soledad de los días de Madrid: su soledad pensadora en vagabundeos por el Rastro o por los puestos de libros de viejo, observando el vivir de los demás, y aunque no nos dijese "Yo y Psiquis", como Poe, le sabíamos perfectamente solo. Así ha subido y bajado las cuestas de su largo vivir. Solo, con la sola compañía de su alma.

Estamos ante dos cuentos de *Azorín*. Aquellos que empezara a escribir en su destierro de París, los que se ponen a escribir con su doble peso de dolor y de años: *Fulgencio Grases, Lázaro Danio, César Cuéllar* y *Lorenzo Collado* para sostener su vida. Perdido el gusto por la lectura, por el paisaje, casi perdida la fe y con muy poca esperanza, *Lorenzo Collado* "pinta" paisajes que ya no recrean su espíritu porque le es preciso ganar su vida.

De los artículos que escribe en la actualidad, oímos decir que son pobres, incolores, anodinos...

¿Cuál es, en realidad, la diferencia que existe entre lo que escribe actualmente y su obra anterior? ¿Se reflejará en ella la amargura de los años de París, el dolor que dejan todas las guerras? ¿Será verdad que se deben a su edad las repeticiones y contradicciones que nos da tantas veces en su prosa actual? ¡Increíble!

La prosa de *Azorín* no puede nunca ser pobre ni mucho menos anodina. El color, ya lo dijimos, que en sus primeros libros apareciera algo amortiguado por la melancolía, hoy parece haber recobrado su verdadera riqueza con la serenidad del espíritu. La experiencia del dolor reacciona de distinta manera, según los temperamentos; y la sensibilidad de *Azorín* no podía dejar de enriquecerse al recoger la lección de los días amargos. Su obra ha sido siempre confesional, de alma a alma, y con los años va entregándonos sus confidencias claramente, sin reservas.

Ese volver sobre lo dicho, esos: "pero divago", "no continúo", "temo divagar otra vez", "vuelvo a mi tema", no son más que el tejer y destejer una tela largo tiempo fabricada y a la que se la

vuelve en todos sentidos para aprovechar sus infinitos efectos y matices.

Porque *Azorín* nos lo ha dicho ya todo, pero a grandes rasgos. Aún le quedan los detalles menudos y prolijos que van acudiendo a su memoria, que enriquecen la narración ya conocida, que le hacen detenerse, vacilar, ir y venir por el campo siempre verde de su recuerdo y recoger todos los hilos que antes dejara sueltos y que hoy nos da en sus *Memorias inmemoriales.*

Los personajes que danzan en sus cuentos son seres de maravillosas existencias. Atrás quedarán los sencillos y vulgares don Joaquín, don Pedro, don Rafael, Lolita, doña Rosario, Conchita. Los nuevos seres llevan nombres de leyenda, sonoros, bellísimos: Salvadora de Olbena, María del Val (¿no parece sonar en este nombre el alegre son de un regato?), Catalina Caballero, son nombres de heroínas de epopeya; el Caballero de Ocaña, el del antiguo pueblo de la provincia de Toledo, como don Pedro García Porcel, que guarda en su casa muebles auténticos del siglo XVII; doña Teresa Sánchez Ahumada, la religiosa Teresa de Jesús, que lleva el diario de su vida...; Sabina Azlor, Facundo Infantes, Cecilia de Rianzares, la maravillosa criatura ciega que recita versos al paso de los trenes para recoger dinero para los pobres...

Todos estos nombres de tan eufónico sonido pertenecen a otros tantos seres llenos de profundo interés, cuyas vidas ignoradas de los hombres se deslizan sin ruido en los lugares más apartados. Indiferentes a la vida exterior, entre muebles antiguos y aromas del pasado, estos seres viven recogidos en sí mismos, oyendo lejanos ecos y dejando que los días vayan cayendo sobre ellos sin sentir su paso ni su peso... A ellos se llega *Azorín* con paso silencioso, discreto y a la vez curioso, alzando con mano leve y, a veces aleve, el velo que cubre el pasado de esas vidas.

En su larga vida, *Azorín* recorre los caminos en todas direcciones aprendiendo todos los secretos del sencillo vivir, arrancándolo a la piedra muerta, al mar, al cielo, al campo, al labriego y al señor. Después de un corto proceso a través del fino matiz de su sensibilidad, llega a nosotros su largo aprendizaje, obligándonos muchas veces a hondas meditaciones el suceso más trivial. Y es que *Azorín* ha visto las cosas y ha mirado la vida apreciándolas en su verdadero valor, y ha querido, a su vez, revalorizarlas a nuestros ojos indiferentes, obligándonos a mirar aquello que tan sólo habíamos visto.

El estilo de *Azorín* es sobrio y rico, y en su prosa moderna y clásica a la vez (no olvidemos los preciosos arcaísmos que la enri-

quecen y a los que ha dado un valor nuevo), que tiene la belleza de lo inmarcesible, une la objetividad a un subjetivismo—sano, diríamos—con los que sabe formar una bella composición plástica. *Azorín* es de los seres más ricamente dotados de sensibilidad de aquella generación tan llena de preciosos nombres, que se denominó generación del 98.

Leonor de Miranda.
Costanilla de los Angeles, 12.
MADRID.



BRUJULA DE ACTUALIDAD

LA POLEMICA DEL BIEN COMUN

1. En 1943 publicaba Charles de Koninck un libro titulado *De la primacía del bien común contra los personalistas.* Su tesis consistía en afirmar que el bien común es siempre superior al bien propio.

2. El libro de Charles de Koninck es uno de los pocos escritos contemporáneos que me han hecho reflexionar con fruto. En él he encontrado trabajados con gran vigor tres puntos sobre manera importantes: *a)* Una noción del bien común más perfecta y elaborada que la de Maritain, y que permite combatir tanto al anarquismo como al totalitarismo sin necesidad de introducir en la concepción de la vida pública la distinción entre individuo y persona, de la que De Koninck no hace mención siquiera. *b)* La afirmación de que el bien común es superior al bien personal no sólo en toda sociedad humana, sino en el universo; y *c)* La certeza de que todo confluye hacia su perfección en Dios, bien común separado del universo. De esta suerte, la persona está siempre encuadrada en el bien común, que es el que asegura su dignidad; y la noción plenaria y fecunda de éste me permite hablar hoy de una concepción que ya no es, como la de Maritain y sus seguidores, comunitaria y personalista, sino pura y simplemente comunitaria.

3. Tanto el anarquismo como el totalitarismo son formas políticas de inspiración egoísta: el uno predica el interés del bien común del Estado contra el bien común de todas las cosas, al que llamamos Dios. Las tendencias anarquistas nos ciegan para el atractivo del bien común temporal, y los movimientos totalitarios nos hacen sordos a los clamores del bien común del espíritu.

4. Para sacar al hombre del anarquismo es menester ponerle ante los ojos la hermosura del bien común temporal, pábulo de toda acción auténticamente política. Y para liberar al hombre del totalitarismo es menester abrirle los oídos a los halagos del bien común de los cielos, cuya atracción hace considerar la acción política del Estado como esencialmente incapaz de colmar las más hondas aspiraciones humanas. De esta manera, sin necesidad de recurrir a la distinción entre individuo y persona, la sola consideración de la finalidad del hombre en lo temporal y en lo espiritual es suficiente para trazar el esbozo de una concepción de la vida pública, alejada por igual del anarquismo y totalitarismo, y que no es ya comunitaria y personalista, sino pura y simplemente comunitaria.

5. Hoy se suele decir, como argumento fundamental contra el totalitarismo, que la persona tiene derechos anteriores a los del Estado. Pero si la persona tiene derechos anteriores a los de la comunidad política es porque Dios los tiene también y porque ella es de Dios. Si la persona no fuera de Dios, si se la considerase aislada de la comunidad divina, a la que es ordenada por la ley eterna y por la ley positiva, ¿tendría el hombre acaso algún derecho anterior al Estado?

6. De ahí que sea imposible fundar una civilización sobre los derechos de la persona, hablar de un "orden personalista", buscar en la persona una base de colaboración política, ocultando púdicamente, como una vergüenza, el nombre de Dios para entenderse mejor con los que le niegan.

7. El problema de los derechos de la persona no puede resolverse en el terreno de la persona misma, sino en el campo del bien común. El problema de la persona, su aspiración a permanecer inmune a las pretensiones totalitarias del Estado moderno, su deseo de hacerse respetar contra las exigencias del bien común meramente político, no pueden fundarse en ella misma, en su entidad de persona, sino en su finalidad, que es el bien común trascendente.

8. La concepción comunitaria y personalista debe resolverse así en una concepción puramente comunitaria: sometiendo el bien común temporal no a la persona, sino al bien común espiritual. Sólo así se podrá dar a la política lo que es de la política y a la religión lo que es de la religión; y tanto las cosas del César como las cosas de Dios quedarán encuadradas en un solo principio de validez absoluta: el principio de la primacía del bien común.

C. H.

EVOLUCION IDEOLOGICA DE LA U. R. S. S.

Pierre Brisson, en un editorial—*Vu de Paris*—publicado, el 22 de noviembre, en *Le Figaro*—de cuyo diario es director—, afirmaba: "On ne pactise pas... avec le communisme. On lui résiste ou on le subit." Y nos atrevemos a asegurar que resulta exacta esta aseveración del periodista francés. Tal circunstancia se deriva clara-

mente tras la lectura de obras y publicaciones conscientes dedicadas a enfocar los problemas del comunismo. No es la primera vez que tratamos las cuestiones ligadas al mundo soviético (1). Esta misma revista ha recogido comentarios nuestros (2) relacionados, más o menos directamente, con la política comunista. En todo caso, el libro cuya existencia recogemos aquí encierra un positivo significado (3). Su valor como testimonio es indiscutible. No estará de más indicar que bajo el seudónimo literario de Paul Barton se esconde la experiencia de un militante sindicalista nacido en Praga, que intentó en vano impedir la caída de la organización sindical en poder del partido comunista..., y que, por último, tuvo que exilarse. ¡Otro ejemplo para ciertos medios, obcecados, del mundo occidental!

Y, ciertamente, este libro ofrece un indiscutible interés. Algunos pasajes—a veces largos pasajes—se siguen con cautivante atención. No olvidemos que en sus páginas se describe el curso de la existencia interna de una *democracia popular*, y que en ellas asistimos a las luchas de grupo, a los intereses y egoísmos de facciones dentro del entramado del partido, no siempre evidenciadoras de la existencia de una estructura *monolítica* y *granítica*. Por eso, tal vez sea conveniente recordar, en esta ocasión, los conceptos que Bevan —personaje bien definido—expusiera en la revista *The Saturday Night* acerca de los asuntos rusos: "Los consejeros militares solamente ven cañones, aviones y tanques rusos. Pero aquellos que han hecho un deber el estudiar las condiciones internas de la Unión Soviética, están convencidos de que se dan serios defectos en la administración soviética." Ello es de aplicación, desde luego, a la urdimbre checoslovaca.

La obra ha sido dividida en tres partes: una, consagrada al proceso de Praga de 1952; la segunda, relativa a la lucha de clanes desde el final de la guerra hasta la muerte de Stalin y de Gottwald; la tercera, referente a los procedimientos por los cuales el Kremlin lleva la dirección de Checoslovaquia desde la formación de la Kominform. (Presentándose una bibliografía de singular interés.)

Ahora bien: tenga presente el lector que este volumen pone de relieve los tres aspectos fundamentales de la vida del régimen: su

(1) Por ejemplo, sobre el sentido de la educación y el imperialismo en los países satélites, véase el artículo inserto en el último número del año 1954 del semanario *Juventud.* Aparte de testimonios—fácilmente ampliables—como en las páginas 210-216 del número 73 de la *Revista de Estudios Políticos.*

(2) Una muestra: "La medicina en la U. R. S. S.", en CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, diciembre 1953, págs. 365-367.

(3) Paul Barton: *Prague à l'heure de Moscou. Analyse d'une démocratie populaire.* Cuarto trimestre de 1954, pág. 355. Editions Pierre Horay, París.

interés en sembrar la confusión en los espíritus, a través de "amalgamas" sabiamente preparadas; sus conflictos intestinos, y las relaciones con Moscú.

Por supuesto, el *leit-motiv* del libro es la maquinación judicial de noviembre de 1952, por medio de la cual resultaron eliminados Slansky, Clementis y otros altos dignatarios del "stalinismo" checoslovaco. (Con referencia a asuntos tan sugerentes como *la guerra civil de España:* "... acontecimiento que aportó nuevas tareas y misiones a todas las redes clandestinas de Moscú y a sus agentes." Véase pág. 59.)

Ahora bien: de la multitud de facetas aludidas en este libro entendemos de mayor valor los siguientes puntos:

I. Se afirma por costumbre que la puesta al paso radical de los países satélites, tal como se llevó a cabo durante el período comprendido entre finales de 1947 a la primavera de 1948, tuvo como causa el lanzamiento del Plan Marshall. Incluso, la creación de la Kominform se ha presentado, con frecuencia, como una respuesta a este Plan. Sin embargo, según el testimonio de los dirigentes yugoslavos, la fundación de la Kominform decidióse en la primavera de 1946, bien antes que fuese formulada la idea del Plan Marshall. Aparte de la circunstancia de que en Checoslovaquia el Consejo de Ministros presidido por Gottwald había acordado, por unanimidad, hacerse representar en la Conferencia de París, consagrada a la puesta en ejecución del Plan Marshall. Cosa explicable si se tiene en cuenta que, durante un tiempo, el partido comunista checoslovaco afirmaba que, en las condiciones particulares del país, sería posible marchar hacia el comunismo sirviéndose de las formas de organización democrática. (Según el testimonio de Douglas Hyde —en tiempos redactor del *Daily Worker*—en sus *Memorias*—*I believed,* Londres, 1952, pág. 221—tras su ruptura con el *stalinismo.)*

II. Una cosa es cierta: el sometimiento de Checoslovaquia a Moscú ha llevado la desorganización económica a ciertos sectores de la nación. Recuérdense: *el déficit de la producción eléctrica*—a finales de noviembre de 1953, corriente garantizada durante doce horas de las veinticuatro diarias—; *la crisis del transporte; la penuria de objetos de primera necesidad y la ruina de la agricultura; el desorden en el mercado de la mano de obra y el paro obrero; la reforma monetaria de 30 de mayo de 1953*—con un empobrecimiento de la población y una desvalorización de los salarios—... Y la difícil situación económica llegaba al punto de que posturas y acti-

tudes consideradas como criminales en el curso del proceso de noviembre de 1952 eran afirmadas en declaraciones de las jerarquías comunistas. Así, contra las críticas de los técnicos checoslovacos frente a la invasión de *especialistas* rusos en la industria checa, Jaromiz Dolansky, el dictador en materia económica, acusaba, en febrero de 1951, a la clase técnica checoslovaca de *mezquindad nacional,* al no reconocer la primacía mundial de la técnica de la producción rusa. Declarando que el hecho de poseer desde largo tiempo una industria desenvuelta no constituía una ventaja de Checoslovaquia sobre la U. R. S. S. y las democracias populares, sino más bien una tarea, ya que la industria checoslovaca portaba el fardo del pasado capitalismo. Pero apenas habían transcurrido cinco meses desde el proceso de Slansky cuando la depresión económica obligó al mismo Dolansky a rendir homenaje a los especialistas burgueses. (Citemos en este sentido las declaraciones del 16 de abril de 1953 en la Conferencia de los técnicos de las *acerías.)* Regístranse otros testimonios de este tipo; de Gottwald, por ejemplo. Y significativo en extremo es el artículo que Zapotocky publicaba en el mes de noviembre de 1953, en el órgano de la Kominform. Consignemos que el texto había sido redactado con ocasión del mes de la amistad soviéticochecoslovaca. Zapotocky declaraba concretamente: "La aplicación de las experiencias soviéticas debe hacerse de una manera elástica, creadora y no mecánica... Estas experiencias no son una panacea susceptible de rectificar todo... Es preciso no olvidar que las experiencias que nos son comunicadas hoy por la Unión Soviética han sido adquiridas precisamente en la lucha contra los obstáculos y las dificultades." Con la particularidad de que idéntica negativa a continuar ciegamente los métodos rusos se hizo oír en la misma época en otros países satélites. Recojamos, en este rumbo, la resolución adoptada por el Comité Central del partido comunista de Alemania del Este en el curso de su reunión del 24 al 26 de julio de 1953.

III. La lucha entre el grupo Gottwald y el grupo Zapotocky. Presentándose una situación en que la posición de Gottwald—Presidente de la República—era minada por Zapotocky—primer ministro—y por el Kremlin. Dándose la paradoja de que el hombre que *había ganado sus galones* llevando a cabo la bolchevización del partido comunista checoslovaco, poniendo al paso brutalmente a los dirigentes "corrompidos por su pasado socialdemócrata"—y muy particularmente a Zapotocky—, se encontrase en la molesta postura de obstáculo viviente a la introducción del régimen bolchevique...

Aunque, verdaderamente, hasta la muerte de Gottwald, Zapotocky no había conseguido arrancarle ninguno de los instrumentos esenciales del Poder. Pero tales éxitos, aun siendo parciales, serían inexplicables si el primer ministro no hubiera gozado de un potente apoyo de parte de Moscú (concedido por Malenkov; véase página 217).

Una certeza manifiesta—tal vez coincidencia—: Stalin moría el 5 de marzo; el 14 del mismo mes fallecía Gottwald—después de haber asistido a los funerales del dictador rojo, en la capital moscovita, al frente de una delegación en la que no habíase admitido a Zapotocky—. Un hecho desconcertante: el último boletín médico, con la participación de doctores rusos, anunció que la muerte había sido causada por una ruptura de la aorta, mientras que los publicados en el curso de la enfermedad habían hablado de pneumonía y de pleuresía.

Tras la desaparición de Gottwald, Antonin Zapotocky se convertía en Jefe del Estado, aunque no llegaba a empinarse como amo absoluto del régimen. Mas el autor del libro hace esta advertencia: se impone a los huérfanos de Gottwald una opción fatal: *tuer Zapotocky ou se faire domestiquer et même éliminer par lui...*

* * *

En fin, hay que caer en la cuenta de lo que el profesor Seton-Watson indica en su *Pattern of Communist Revolution (From Lenin to Malenkov)*, Londres, 1953: "La resistencia al *stalinismo* tiene tres aspectos: defensa exterior, defensa interior y tratamiento de las condiciones sociales." Urge darse cuenta de lo que supone esta aseveración. Y así es posible dar la razón a Hugh Seton-Watson cuando afirma que "las naciones occidentales tienen suficientes recursos militares, diplomáticos y económicos para rechazar al *stalinismo* y para acelerar su colapso, sin guerra"... ¡Buen asunto para la meditación y para la discusión!

LEANDRO RUBIO GARCÍA

AMERICA EN LAS LETRAS ESPAÑOLAS DEL SIGLO DE ORO

Ante todo hecho humano de excepcional relieve cabe preguntarse si los hombres que lo vivieron, directamente como protagonistas o indirectamente en cuanto coetáneos, poseyeron clara conciencia de su significación y trascendencia. En última instancia, hacer esta averiguación es la tarea del historiador. Para llevarla a término feliz habrá de reclamar el concurso de todo testimonio o huella que pueda contribuir al mejor esclarecimiento de la cuestión tratada.

¿Habrá muchos sucesos en la historia española tan sugestivos y entrañables como el descubrimiento, población y colonización de América? Y de este hecho, ¿qué idea ha llegado a poseer y presentar la ciencia histórica? No es aventurado afirmar que es aún mucho lo que se ignora, que sigue siendo incompleta la figura que se nos proporciona de lo que haya sido aquel largo proceso, con sus instituciones propias, con sus peculiares problemas, con la sugestión múltiple y cambiante de todo un mundo verdaderamente nuevo. Ahora bien: ¿hasta qué punto tuvo conocimiento y conciencia el pueblo español de la grandeza extraordinaria del mundo descubierto? Análoga pregunta se hacía José María de Cossío años atrás (1) al comentar un texto de Lope, para concluir a renglón seguido que si la respuesta había de buscarse en los escritores sería la de la escasez de testimonios de un interés verdadero por América.

Tres obras recientes están dedicadas al tema enunciado en el título de esta nota, de las que sólo una ha visto la luz recientemente (2), mientras que las otras dos son tesis doctorales presentadas en los últimos años en la Universidad de Madrid. Pero de éstas nos ocuparemos más adelante, para fijar primero la atención en el libro de Valentín de Pedro. Su propósito no es otro que el de "buscar en las obras de los grandes escritores del Siglo de Oro la referencia, la alusión, el personaje o el vocablo que nos revelen la existencia del mundo recién descubierto y nos permitan ver o intuir su concepto de aquellas tierras casi fabulosas". "De este modo—estima el autor—, sabremos con alguna exactitud las ideas que sobre América tenían los españoles de aquel tiempo, y particularmente los representantes del pensamiento español."

---

(1) José María de Cossío: "Una noticia de América en Lope", en *Finisterre*. Madrid, enero 1948.

(2) Valentín de Pedro: *América en las letras españolas del Siglo de Oro*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 1954.

Sin enjuiciar el resultado de este empeño, parece justo alabar el intento del autor. Una obra así no existía en la no escasa historiografía americana. Sólo algunos autores habían sido estudiados con esta intención (3) ; pero faltaba la visión de conjunto, que permitiese obtener una idea general del eco que el descubrimiento e incorporación de un nuevo continente había producido en la conciencia española.

Los escritores estudiados por Valentín de Pedro son dramaturgos, poetas y novelistas. Deja, pues, de lado a historiadores, cronistas, cosmógrafos y geógrafos, etc. Fija su atención en los vestigios que han quedado en la literatura de creación y no en las noticias que proporcionan los tratadistas más o menos científicos. Cervantes, Lope, Espinel, Tirso, Calderón, los Argensolas, Quevedo, Góngora, Juan Ruiz de Alarcón, Mateo Alemán, entre otros, son revisados para encontrar entre sus páginas referencias a hombres, sucesos, objetos o costumbres de las Indias. Aunque no es exhaustiva la búsqueda, los hallazgos presentan suficiente interés como para que la lectura del libro resulte muy atractiva. ¡Cómo no gustar del mágico talento poético de Lope en aquella canción india—así la llama él—de su *Arauco domado*, en donde se enlazan—como en un alegre juego—viejas y recién estrenadas palabras y metáforas!:

Piraguamonte, piragua,
piragua, jevizarizagua.

En una piragua bella,
toda la popa dorada,
los remos de rojo y negro,
la proa de azul y plata,
iba la madre de Amor
y el dulce niño a sus plantas;
el arco en las manos lleva,
flechas al aire dispara;
el río se vuelve fuego,
de las ondas salen llamas.
A la tierra, hermosas indias,
que anda el amor en el agua.

Piraguamonte, piragua,
piragua, jevizarizagua.
Biobío,
que mi tambo le tengo en el río.

* * *

(3) Dos excelentes ejemplos son los de Marcos A. Morinigo: *América en el teatro de Lope de Vega.* Buenos Aires. Instituto de Filología. 1946; y Manuel García Blanco: "Tirso de Molina y América", en CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, número 17. Madrid, sept.-oct. 1950.

Una pretensión análoga ha animado a Angel Franco Rodríguez en la redacción de su tesis *El tema de América en los autores del Siglo de Oro* (4). La noticia breve que de este trabajo se nos proporciona no permite conocer los autores tratados, aunque sí cabe deducir que, como en el libro arriba comentado, se ha preferido analizar los testimonios que existen en el teatro, la poesía y la novela, a indagar en textos no directamente literarios.

Más amplia, más ambiciosa y, por supuesto *a priori*, más interesante parece la tesis presentada por José Ramón Pérez Graña (5) con el título *La idea de América en los escritores españoles del siglo XVI*. Aquí, el autor ha trabajado un más amplio repertorio: "Cronistas que vivieron o no en Indias, historiadores generales y relatores de hechos particulares, cosmógrafos, geógrafos, tratadistas de medicina, moralistas, coleccionistas de repertorios misceláneos, etc., concluyendo con la anónima aportación hallada en los *Romanceros*."

El resumen facilitado en la *Revista de la Universidad de Madrid* indica que en la tesis se ha estudiado el conjunto de ideas de cada autor por separado—Vespucio, Pedro Mártir, Herrera, Gomara, Fernández de Oviedo, Girava, el doctor Monarces, Pedro Mexía, Pedro de Medina, etc.—, y, en una segunda parte, la idea geográfica en su doble aspecto: mítico y realista. Las conclusiones hablan de la permanencia de las ideas míticas, previas al descubrimiento, que perduran a lo largo de todo el siglo, aunque perdiendo vigencia paulatinamente por el conocimiento, cada vez más preciso, de la realidad.

Sin duda alguna, estas dos obras, hasta ahora inéditas, muy pronto dejarán de serlo, y con ello será posible un más acabado análisis de su contenido y del alcance del acierto intencional. Y es de esperar que, siguiendo caminos análogos, vayamos conociendo el pensamiento de los españoles de otras épocas—así el siglo XVIII, cuyo Feijoo sigue esperando el estudio que de sus noticias y comentarios americanos ha sugerido el doctor Marañón; así el final del XIX y los comienzos de éste—acerca de un tema entrañable, cordial y que, quizá por eso mismo, ha sido menos objeto de conocimiento que de sentimiento.

ANTONIO LAGO CARBALLO

---

(4) *Revista de la Universidad de Madrid*, núm. 10, pág. 263. 1954.
(5) *Idem íd.*, núm. 3, pág. 439. 1952.

LA ECONOMIA EUROPEA, EN AUGE

El Consejo Económico Europeo *(Europäischer Wirtschaftsrat*, O. E. E. C.) ha publicado un balance de la situación económica europea hasta enero de 1955, tomando como punto de partida los primeros años de la posguerra. Según este balance, la producción en la Europa Occidental se ha elevado considerablemente, y las reservas en oro y dólares alcanzaron su punto cumbre desde 1935. Como se sabe, este organismo internacional canaliza los esfuerzos de todos los países de la Europa libre, a excepción de España, Portugal y Yugoslavia. El Consejo ha colaborado eficazmente en el restablecimiento de las actividades planificadoras y proteccionistas, contribuyendo así a un rápido crecimiento de la economía europea. Damos a continuación una idea de los principales aspectos que caracterizan a la optimista situación económica de los países occidentales.

En primer término, el balance del O. E. E. C. señala un gran ascenso en la producción, si bien todavía falta mucho para alcanzar el nivel deseable de productividad. La producción industrial de los 17 países europeos miembros fué, en 1954, un 50 por 100 superior a la de 1938, y la agrícola, un 33 por 100 más elevada. La industria del metal elevó su producción hasta alcanzar los tres cuartos, la industria química el doble y la producción de coches de turismo más del dos y medio sobre la producción de idénticos materiales en 1938. Por el contrario, el aumento de la producción en la industria textil alcanzó sólo la quinta parte, avance muy pequeño si se considera que la población alemana occidental aumentó notablemente a partir de 1935. Igualmente, la productividad, esto es, el índice de producción por hora de trabajo, todavía no ha alcanzado la altura que exige la situación internacional de la competencia. Con relación a 1938, sólo ha mejorado del 15 al 20 por 100, mientras que la mejora conseguida por los EE. UU. supera el 50 por 100. La productividad de la industria alemana en 1954 es sólo un 7 por 100 superior al tanto por ciento de la anteguerra. Pero hay que señalar que en casi todas las ramas industriales el aumento de productividad es notablemente mayor, si bien en las pocas restantes ha descendido muchísimo. Por comparación, Alemania, con su 7 por 100 de avance, va a la zaga del 9 por 100 francés y del 20 por 100 de Inglaterra.

El O. E. E. C. ha ayudado ampliamente a Alemania en el campo del comercio internacional a través de la Unión Europea de

Pagos (E. Z. U.). Así se ha alcanzado en la exportación intereuropea un nivel superior en 2/3 al de 1938. Igualmente aumentó en 1954 la exportación de los países europeos al resto del mundo. Por el contrario, la exportación de productos europeos con destino a países no miembros de la E. Z. U. fué sólo de un 10 por 100 superior al de 1938. Este pequeño avance se debe a limitaciones de importación frente al área del dólar. Pero existen otras causas internas que lo obstaculizan. No obstante, se tiende a una liberación económica, que ahorrará divisas-oro y dólares. Esta liberación alcanza asimismo al comercio exterior, que ha aumentado en un 90 por 100 entre los países miembros de la E. Z. U. La actitud política de Francia ha dificultado notablemente este desarrollo comercial.

Los esfuerzos para una mayor liberación del mercado interior europeo se han acompañado de otros para la liberación comercial en el área del dólar. Se han tomado importantes medidas sobre convertibilidad, que aspiran a crear un libre intercambio comercial y monetario. Con miras a esta convertibilidad, se ha señalado un enriquecimiento de las reservas-oro y dólares de la Europa Occidental durante los últimos años. De 1,7 millares de dólares se han alcanzado 12,5 millares en el último año, frente al 8,2 millares de dólares de reserva señalados al final de 1951. Naturalmente, las reservas europeas no pueden competir con las de los EE. UU.; pero se han realizado progresos evidentes. Un informe del O. E. E. C. compara las reservas en dólares de diversos países en relación con las importaciones realizadas en diciembre de 1954. Las reservas yanquis importan 26 unidades de importación mensual; les siguen a continuación Suiza, con 19; Portugal, con 17; Canadá, con 7; Alemania, con 5,2; Inglaterra, con 3,5, y Francia, con 3,4.

C. H.

NUEVAS ORIENTACIONES DEL TEATRO SALVADOREÑO

Cuando en mayo de 1952 la Dirección General de Bellas Artes anunció la primera representación de la obra de Jean Paul Sartre *A puerta cerrada,* se produjo en todo San Salvador un gesto de asombro, y en muchos sectores artísticos y literarios surgió la voz

de protesta y aun de escándalo. Porque, en realidad, a Sartre se le conocía, más o menos, por meras referencias, artículos condensados en la prensa; se habían visto sus libros muy de lejos: en las vitrinas de las librerías; se había hablado de él en las tertulias. A pesar de todo, una de las mejores críticas que en esta América efervescente se han hecho del existencialismo de Sartre salió de la pluma de un salvadoreño: el doctor Julio Fausto Fernández, con su obra *El existencialismo, ideología de un mundo en crisis.*

¿A qué se debían este escándalo y este revuelo?... Sencillamente a que el teatro en El Salvador no se había asomado a los grandes autores de última hora. Fugaces compañías de tercer y cuarto orden pasan algunas temporadas por El Salvador con el repertorio cansado de siempre. El Teatro Nacional, como tal, ha tenido muy pocas manifestaciones y muy pocas figuras de importancia: aficionados—muchos de ellos—han repetido siempre las mismas obras y los mismos mediocres autores de finales y principios de siglo. El "Drama Group", con sus representaciones de obras en inglés, apenas si tiene repercusión en los círculos artísticos, y nunca ha constituído un verdadero espectáculo. "Los Amigos del Teatro", otro grupo de aficionados, se han presentado con alternancias demasiado espaciadas, sin lograr impresionar el ambiente.

La Dirección General de Bellas Artes ha querido dar un sentido nuevo al teatro salvadoreño con la presentación de obras actuales y la formación de artistas propios. Extrañó, como hemos dicho, que su primera presentación formal de 1952 fuera de una obra existencialista en su máxima crudeza. Y que a esta obra le siguiera el *Enrique IV*, de Pirandello, y concluyera el año con la representación de *Compras de Navidad,* uno de los cuadros del *Anatol,* de Schniztler... ¿A quién se ha debido esta orientación nueva, desconocida hasta ahora en El Salvador?

En marzo de 1952 llegaba, contratado por la Dirección General de Bellas Artes, desde Buenos Aires, el actor y director español Edmundo Barbero. Su larga experiencia teatral, su técnica, su conocimiento del mundo del teatro le hacían ser la persona más indicada para desempeñar este cargo. Residente en América del Sur desde 1940, primeramente actuó en Lima como profesor de Historia del Teatro en la Universidad Mayor de San Marcos, al mismo tiempo que incrementaba las actividades teatrales del grupo AAA (Agrupación de Artistas Aficionados) y trabajaba junto a la gran actriz española Margarita Xirgu. De Lima pasa a Buenos Aires, donde desempeña la cátedra de Arte Escénico e Historia del Teatro en el Instituto de Humanidades de Kurt Palhen. En estos

años ha representado casi todas las obras importantes del repertorio clásico español, la obra de Federico García Lorca y de los autores más recientes. En Buenos Aires presenta, ante un grupo selecto de intelectuales y escritores, *A puerta cerrada,* de Sartre; en el estreno, Guillermo de Torre lee unas cuartillas, dedicadas especialmente a esta representación.

A su llegada a El Salvador, Edmundo Barbero se dedicó a formar un buen grupo de intérpretes y a caldear el ambiente para las nuevas obras. Como hemos dicho, *A puerta cerrada*—representada tres veces consecutivas, a petición del público—promovió una serie de discusiones periodísticas, que ayudaron de una manera eficaz a llamar la atención hacia las tendencias nuevas del teatro de Bellas Artes... Inmediatamente se anunció la representación de *Enrique IV*, de Pirandello. Si *A puerta cerrada* fué en realidad una representación de puertas adentro, por el carácter mismo de la obra, *Enrique IV* se hizo a plena luz en el Teatro Nacional de San Salvador, como un mensaje y como un adelanto de los proyectos futuros. Camilo Minero, uno de los jóvenes pintores más prometedores de Centroamérica, pinta los decorados y proyecta los figurines. Dos representaciones en un mes, que movieron otra vez las opiniones del público. Esta vez con más reposo, con más calma, pues el ambiente alrededor de un teatro actual se había ido haciendo con las polémicas y los comentarios.

Enrique IV, magníficamente presentado, fué acogido por el público de todas clases y condiciones sociales con curiosidad y, al mismo tiempo, con admiración. Poco a poco, el viejo teatro de burguesía se ha ido quedando atrás. Nuevas corrientes se han impuesto a las antiguas.

En las últimas Navidades, con ocasión de concluir el curso la Escuela de Teatro, Edmundo Barbero montó el cuadro del ciclo *Anatol*, de A. Schniztler, *Compras de Navidad.* Por primera vez en la historia del teatro salvadoreño se representó una obra en forma circular. La sencillez del diálogo, su contenido humano, el misterio apenas entrevisto de sus personajes, han hecho que el teatro nuevo se abra camino aun entre los grupos más reaccios y conservadores.

El material de trabajo con que cuenta en la actualidad la Dirección General de Bellas Artes de El Salvador es amplio y ambicioso; para este año de 1955 se proyecta un vasto programa de extensión cultural por medio del teatro. Ya está anunciada, a puerta cerrada, para un grupo selecto de escritores y artistas—público de primera mano—, la obra de H. R. Lenormand *El tiempo es un*

sueño. Se proyecta para los meses de Cuaresma la representación al aire libre, sobre el pórtico de una iglesia, del auto sacramental *El gran teatro del mundo... El alcalde de Zalamea, Fuenteovejuna...*; el teatro clásico, el teatro moderno, en todos sus aspectos, está incluído en el repertorio. ¿Ambiciones desmesuradas en un ambiente inadecuado y sin hábito del verdadero espectáculo? No. Respuesta a los que creen que el teatro no interesa ya, a los que piensan que el pueblo no sabe recibir un teatro de primera clase, llámese como se llame: clásico o moderno.

El Elenco Estable y la Escuela de Teatro de Bellas Artes son los dos organismos a través de los cuales, y por medio de sus artistas, Edmundo Barbero ha logrado ir penetrando lentamente en el ambiente. El primero de ellos está constituído por los ya consagrados en anteriores actuaciones y que han pertenecido a diferentes grupos artísticos. La Escuela de Teatro capacita a los alumnos por medio de clases, ejercicios, representaciones... La Escuela presentó este año *El dragoncillo, De pequeñas causas, Los meritorios...*

Bellas Artes de El Salvador, apenas recién fundada, está desarrollando una gran actividad cultural, que se extiende más allá del istmo centroamericano. Revista, publicación de libros, boletines de información, escuelas de capacitación en Artes Plásticas, Conservatorio Nacional de Música, son realidades de lo que se ha hecho y de lo que el futuro promete.

JUAN A. AYALA

NOTICIARIO DEL MUNDO DE LA CIENCIA

VIDAS EFÍMERAS.—Malherbe fijó para las rosas la duración de una mañana. Pero ¿qué hubiera dicho en el caso de un ser que sólo viviera durante una pequeña fracción de microsegundo? Claro que la pregunta es ociosa. Porque los poetas no suelen reparar en esos tiempos casi infinitesimales, ajenos al reloj de sus vivencias. Sin embargo, aunque los poetas no fijen su atención en esas duraciones, no por eso dejan de tener realidad en el mundo. La ciencia moderna nos hace ver que hay acaecimientos que sólo duran ese brevísimo tiempo.

¿Cuáles son esas sutiles mariposas efímeras? Al decir de los

físicos nucleares, el *positronio.* Hablemos de este curioso personaje del mundo en que vivimos. Con este motivo reanudaremos la vieja discusión filosófica sobre los elementos últimos de las cosas.

¡Los elementos! He ahí un concepto sutil y escabroso. ¿Dónde está lo último y primigenio? Elemental parece querer decir simple, originario. Parece, pero no lo quiere decir. El término elemental, en realidad, sólo cobra sentido dentro de un tiempo histórico concreto. En la antigüedad, los elementos eran la tierra, el agua, el aire y el fuego. Después, fueron los elementos del sistema periódico. Luego, los protones, neutrones y electrones, que forman los átomos. Ahora, la fauna de los elementos ha crecido considerablemente: además de las partículas nombradas, han venido a juntarse a la familia de los elementos los positrones, los fotones, los neutrinos, los mesones y otros extraños y huidizos personajes.

¿Qué tiene que ver con estos elementos el efímero *positronio?* Pues que el positronio es un átomo constituído por un electrón negativo y un positrón (electrón positivo). Como se ve, la estructura del positronio es parecida a la del hidrógeno. La diferencia fundamental estriba en lo siguiente: en éste, en vez del positrón, figura un protón, partícula que en 1.836 veces más pesada que el electrón positivo. Ahora bien: las cosas no paran aquí. La investigación ha establecido dos clases de positronios: el orto-positronio y el para-positronio. El primero se desintegra emitiendo tres fotones; el segundo, emitiendo dos. Que esto suceda en un tiempo tan pequeño y que la ciencia actual haya podido medir esas brevísimas duraciones, debe suscitar nuestra admiración.

Sin embargo, las cosas no están todavía completamente en claro. Y he aquí también una característica de la ciencia actual. Se avanza, pero no sin tropezar con oscuridades aparentemente insondables. En el caso presente, la física nuclear permite aclarar muchas cosas, mas es a costa de resultados absurdos. Por ejemplo, en nuestro caso, los conceptos fundamentales establecidos llevan a la conclusión de que la masa y la carga del electrón son infinitas. No hay que decir que este concepto es inaceptable.

Como se ve, nuestra ciencia puede enorgullecerse de sus victorias. Al mismo tiempo, sobre ciertos puntos últimos, se encuentra, poco más o menos, a la altura de los "ingenuos" pensadores presocráticos.

TELARAÑAS.—Es difícil ver a las arañas tejer su tela. Mucho más, penetrar en el secreto de la estructura geométrica de las telarañas. Por otra parte, las arañas son malas actrices cinematográficas. Es

punto menos que imposible hacerlas posar ante la cámara. Al menos eso es lo que dice un grupo de zoólogos de la Universidad alemana de Tubinga. Noche tras noche esperaron en su laboratorio que el arácnido se dispusiera a hilar su telaraña. El sueño y el aburrimiento les rindieron siempre. Al día siguiente, empero, veían con estupor que la araña les había ganado la partida: mientras estaban dormitando había tejido su tela. Los mencionados zoólogos, a punto ya de perder la paciencia, se dirigieron a un farmacólogo—Peter Witt—para ver si con ayuda de éste se podía administrar a la araña alguna droga que le hiciera tejer su tela ante la cámara cinematográfica.

Los resultados fueron inesperados. No se pudo conseguir que la araña se sometiera a la voluntad de los investigadores. Las cosas siguieron ocurriendo como solían. Sólo que la estructura geométrica de las telarañas había cambiado. El hecho se presta a sacar un buen botín de saberes. Veamos por qué.

Witt había intentado en vano averiguar algún procedimiento para distinguir los efectos de la marihuana, la mescalina, la escopolamina, la morfina y la bencedrina sobre los seres humanos. Sin duda ninguna, en algunas pruebas ya realizadas los pacientes hablaban de efectos extraordinarios: sueños fantásticos, visiones coloreadas, emociones y vivencias fuera de lo corriente. Pero nunca pudo salirse de un terreno vago y alucinatorio. No se llegaba, pues, a una diferenciación tajante.

Las arañas han venido, sin embargo, a poner las cosas en su punto. Un feliz azar ha permitido, por consiguiente, penetrar en algunos misterios de las arañas y de ciertas drogas. La alianza de dos mundos apartados—el de la zoología y el de la farmacognosia—ha permitido el descubrimiento. Zoólogos y farmacólogos, en feliz asociación, han ganado así una buena partida a los secretos de la Naturaleza. La "estrella" de la aventura ha sido una *Zilla x-notata.* El lenguaje de la experiencia, las nuevas formas telarañísticas. El resultado, un procedimiento aceptable para poder discernir, a partir de pequeñas cantidades, la clase de una droga.

Agreguemos a título aclarador que la bencedrina induce a la araña *Zilla* a tejer la espiral de su tela con la forma acostumbrada; pero de cuando en cuando se producen en ella violentos zigzagueos. La escopolamina destroza el sentido de orientación de la araña; la espiral no se desarrolla de manera regular, sino que desvía su curso en falsos sentidos.

El lenguaje de las arañas, con todo, no ha podido ser interpre-

tado totalmente. Esperemos que algún feliz "traductor" nos ponga en claro el mensaje cifrado que nos llega del mundo de esos intratables "astros de la pantalla".

AVANCES EN EL CONOCIMIENTO DE LOS VIRUS.—El premio Nobel de Medicina de 1954 ha sido concedido a tres investigadores americanos, principalmente por sus estudios sobre el virus de la poliomielitis. No es necesario encomiar la importancia de estas investigaciones. La victoria frente a ciertas enfermedades depende, en realidad, de los saberes que dichas indagaciones deparen. Nuestro tiempo puede complacerse en proclamar hallazgos fundamentales sobre este asunto, gracias a la asociación feliz entre ramas diversas de las ciencias. Lo cual confirma nuevamente el famoso principio de Henri Poincaré. A saber: que los descubrimientos se logran siempre poniendo en relación reinos científicos aparentemente alejados. Los elementos conectados ahora son la física nuclear y la biología. Es verdad que los microbiólogos idean ingeniosos métodos de preparación para los virus. Pero ¿qué sería de su investigación sin el microscopio electrónico y el ciclotrón?

La gran revista americana *Scientific American* hace tiempo que viene interesándose por el tema. Y no digamos las revistas médicas especializadas. Unas veces son microbiólogos; otras, biofísicos los que se ocupan en dicha revista de los virus.

Hace poco más de quince años que el hombre pudo ver por vez primera un virus, gracias al microscopio electrónico. Desde entonces, los virólogos han realizado grandes avances. Ahora bien: la resolución de un problema suele conducir indefectiblemente a problemas nuevos. En el caso del microscopio electrónico, el investigador se vió obligado a utilizar preparados cuyo espesor no fuera mayor que una décima de micra. He ahí, pues, uno de los problemas que hubo que resolver: idear métodos para cortar láminas de sección apropiada. Felizmente, el procedimiento pudo encontrarse. A partir de él pueden tomarse ahora micrografías de gran nitidez, en que las imágenes de los virus aparecen aumentadas hasta más de cien mil veces. (El artículo de Ernest C. Pollard—*Scientific American,* diciembre 1954—contiene bellas y claras fotografías de algunos virus.)

A pesar de su extraordinaria pequeñez, el mundo de los virus es un ámbito de formas geométricas, en que un Gulliver microscópico vería objetos análogos a los que vemos en nuestro mundo macroscópico. Las micrografías del microscopio electrónico nos hacen ver que incluso allí las cosas proyectan sombra sobre un

suelo rugoso y desigual. Los virus parecen a veces troncos de árbol. Otras veces son como pelotitas esféricas o hexagonales, y otras como clavos de grandes cabeza hexagonales.

Los conocimientos logrados han de ser sometidos a una labor teórica. Los esquemas imaginativos que las teorías suministran han de esperar luego el espaldarazo de la comprobación experimental. Pese a su pequeñez, los virus no dejan de presentar complicaciones y enigmas. No es fácil penetrar en ese mundo microscópico y misterioso. Por un lado, se observan en el virus etapas de inactividad y otras de una virulencia extraordinaria. (Un gramo de virus puede desarrollar una energía equivalente a la de cinco hombres robustos.) ¿Cómo explicar estos cambios? ¿Qué decir de la forma, del tamaño y de las funciones de los virus? El citado artículo de Pollard adelanta, no sin cautela, algunas contestaciones. Asimismo, el trabajo de André Lwoff (revista citada, marzo 1954). En este artículo se dice que el virus es, en realidad, el comienzo y el término de una cierta vida cíclica. Durante mucho tiempo, los virólogos han concentrado su atención sobre la partícula virulenta, aisladamente considerada, es decir, aparte de elementos ambientales importantes y de fases notables de su vida. Ahora se ve la necesidad de introducir en escena lo que se llama el *provirus*. Durante el período más largo e importante del ciclo biológico del virus (la fase patógena que se produce en el interior de la célula afectada), no existe en realidad ninguna partícula virulenta. El denominador común de dichas fases es el ácido nucleico. En los tres estados del virus—el infeccioso, el provirulento y el vegetativo—, la estructura del material genético es aparentemente la misma. Ahora bien: en las dos primeras, el virus es patógeno sólo de manera potencial. La única fase activa es el período vegetativo. Esta explicación de Lwoff, empero, no está desprovista de oscuridades y problemas. De ahí que termine su artículo invocando unas palabras de Martín de Barcos, abad de Saint-Cyran: "Permitidme deciros que haríais mal en disculparos por el desorden de vuestro discurso y de vuestros pensamientos... Pues así como hay una sabiduría que, ante Dios, es locura, hay un orden que es un desorden, y, como consecuencia, hay una locura que es sabiduría y un desorden que es la verdadera regla."

RAMÓN CRESPO PEREIRA

LA CONFERENCIA ECONOMICA INTERAMERICANA DE RIO DE JANEIRO

La Conferencia Económica Interamericana, celebrada en Río de Janeiro en el mes de noviembre de 1954, ha sido un auténtico aldabonazo en la conciencia económica de los países iberoamericanos. Les ha despertado de un dulce sueño y simultáneamente les ha señalado su verdadero camino.

Las Delegaciones de los Gobiernos de Iberoamérica se presentaron a la Conferencia de Río dispuestas a apoyar en forma unánime una larga serie de recomendaciones, incluídas todas ellas más o menos explícitamente en el informe elaborado por la C. E. P. A. L. por encargo del C. I. E. S., y sobre el cual la Junta Preparatoria de la Conferencia redactó las recomendaciones que han servido de base y punto de partida para las discusiones.

Dichas recomendaciones reflejaban, por un lado, la esperanza de los países iberoamericanos en que su "buen vecino" del Norte correspondiera al continuo apoyo que le han venido prestando en las contiendas internacionales de todo orden y temperatura, y, por otro, una justa aspiración a un trato, si no tan generoso, por lo menos más aproximado al que los Estados Unidos dispensan a otros aliados suyos.

Razones sólidas apoyaban, por consiguiente, la postura iberoamericana y prestaban brío a la calurosa defensa que las Delegaciones de Chile y Colombia, principalmente, hicieron de la misma.

Pero también estaba justificado el escepticismo que en el fondo encerraba su postura, y que explica, en parte, la agresividad de algunas Delegaciones.

En efecto, los Estados Unidos comienzan a manifestar cierto cansancio ante la continua sangría a que han visto sometida su bolsa durante largos años, a veces sin resultados alentadores, y aunque se dan cuenta del injusto abandono en que han mantenido a sus más próximos vecinos, la Administración norteamericana se resiste a prolongar la presión que su generosidad supone para el contribuyente. De aquí la postura del secretario del Tesoro norteamericano, que se ha defendido encarnizadamente, logrando esterilizar las propuestas fundamentales presentadas.

No quiere esto decir, sin embargo, que la Conferencia Económica Interamericana de Río de Janeiro haya sido estéril, porque, por una parte, si se propuso la creación de un organismo de crédito regional, se ha conseguido la de una Corporación financiera

internacional, con un capital de 100 millones de dólares, al que los Estados Unidos contribuirán con el 35 por 100; si se pedían inversiones por un importe de 1.000 millones de dólares anuales durante diez años, que dieran un impulso definitivo a los planes de desarrollo económico de los países iberoamericanos y reducciones sustanciales en los aranceles norteamericanos para los productos primarios, que originan grandes excedentes exportables en los países iberoamericanos (para evitar graves fluctuaciones en los precios de los mismos y la retracción de los mercados compradores), se han conseguido resoluciones, según las cuales los organismos de crédito internacionales, como el B. I. R. F. y el B. E. I., aumentarán sus operaciones en Iberoamérica, incluyendo el financiamiento de gastos productivos en moneda local, y otorgarán créditos para atender a los posibles desequilibrios temporales de las balanzas de pagos y para mantener la continuidad de los planes de desarrollo económico cuando la fluctuación de los mercados internacionales disminuya los ingresos en divisas que a estos fines se estuvieran aplicando; y se han conseguido reducciones o facilidades tributarias a los exportadores de capital norteamericano que quieran realizar inversiones en Iberoamérica, y tratados recíprocos para evitar o reducir la doble tributación a dichos capitales invertidos en el exterior.

Merecen también mención destacada los estudios propugnados, a realizar sobre los problemas de excedentes exportables, que pueden dar paso a la preparación de convenios internacionales, en los que todavía hay posibilidad de conseguir alguna de las concesiones ahora negadas.

Y, en un plano de menor importancia, hay que señalar las facilidades acordadas para la expansión del turismo y de los medios de transporte comercial, y las declaraciones (aunque un poeo vagas) de los Estados Unidos acerca de su propósito de actuar en sentido favorable para la solución del problema de los excedentes.

También constituyen resultados importantes de la Conferencia el sistema de consultas interamericano (en el marco de la O. E. A.) para las cuestiones económicas, como ya existía para las políticas, y el establecimiento de una cierta continuidad en estas Conferencias Económicas Interamericanas al fijar la fecha de la próxima, que se celebrará en Buenos Aires el año 1956.

Indirectamente ha de tener gran alcance el interés despertado en la opinión pública norteamericana hacia los problemas económicos de Iberoamérica, a consecuencia de la difusión por todo el mundo de los debates y los acuerdos adoptados.

Por consiguiente, desde el punto de vista iberoamericano no se puede decir que la Conferencia de Río haya sido estéril, ya que, además de los resultados mencionados, se ha estimulado y acrecido la comunidad de intereses y de problemas económicos entre los países iberoamericanos. Deben éstos, pues, aprovechar lo conseguido y perseverar por este camino de cooperación y de obtención de las ventajas que en justicia les son debidas por su vecino más poderoso del Norte.

* * *

Sin embargo, dijimos más arriba que la Conferencia de Río ha sido un auténtico aldabonazo en la conciencia económica de Iberoamérica, y que ha servido para señalarle su verdadero camino. Las razones que nos mueven a hacer esta afirmación son las siguientes:

Tal vez los países iberoamericanos hayan ido a la Conferencia de Río dispuestos a descargar buena parte de sus preocupaciones sobre las poderosas espaldas de los Estados Unidos. Es indudable que, en estricta justicia, este país está lo suficientemente obligado con los países iberoamericanos como para compartir con éstos buena parte de sus problemas económicos. Pero, en el campo de la economía, hay que atenerse a realidades, y, en este caso, una muy evidente es la inclinación de la Administración norteamericana a no aumentar sus compromisos en el exterior.

Y si bien los países iberoamericanos no deben darse por vencidos, sino aguardar y prepararse para futuras oportunidades más provechosas, deben, por otro lado, considerar seriamente todas las posibilidades que puedan ofrecérseles para resolver por sí mismos sus propios problemas y afrontarlos, en lo posible, con soluciones propias, que no dependan de la ayuda que les pueda prestar el "buen vecino" o el "buen socio".

Las mayores posibilidades, partiendo de este punto de vista, han de encontrarlas en la acción conjunta, en relación con la cual algún fruto ha dado la Conferencia. Nos referimos a los estudios acordados a realizar sobre los problemas de los excedentes exportables, los cuales constituyen uno de los muchos medios que pueden utilizarse simultáneamente. Sin embargo, las posibilidades que se abren en este campo son de mayor trascendencia.

Los países iberoamericanos constituyen en este momento un conjunto de países, buena parte de los cuales entran en lo que se ha llamado países subdesarrollados. Problemas fundamentales que

obstaculizan su desarrollo económico son la falta de capitales, la pequeñez de sus mercados y la defectuosa estructura de su comercio exterior.

1.º Por lo que respecta a la falta de capitales extranjeros, contribuirá en gran manera a la solución del problema el afrontarlo de forma conjunta, de tal forma que los capitales atraídos desde el exterior sean invertidos con arreglo a planes de desarrollo, que les aseguren una máxima rentabilidad; de tal forma que estos capitales, sometidos a normas de alcance regional, se sientan más seguros al no depender únicamente de cambios políticos locales; de tal forma que los países más poderosos se inclinen a aumentar estas inversiones al comprobar su gran eficacia dentro de planes y acuerdos de carácter regional.

2.º El problema anterior está, por consiguiente, estrechamente ligado con el establecimiento de planes de desarrollo económico. Dichos planes alcanzarán su máxima eficacia si son estudiados, implantados y coordinados dentro de un Plan Conjunto de Desarrollo Económico Iberoamericano.

3.º A su vez, la eficacia de este Plan Conjunto estaría subordinada a su acción sobre un mercado conjunto lo suficientemente extenso como para absorber los productos surgidos de dicho Plan.

Pero las anteriores soluciones, cuya plena aplicación resolvería casi todos los graves problemas planteados a las economías iberoamericanas, tienen, naturalmente, mucho de utópicas. Y aunque no debemos perderlas de vista, sino que han de ser la meta que nos guíe, habremos de aplicarnos a encontrar las etapas intermedias, de carácter más práctico, más fáciles de cubrir en un futuro inmediato.

Y un primer paso eficacísimo, que no sólo sería indispensable, sino que facilitaría extraordinariamente el establecimiento del Plan Conjunto de Desarrollo Económico, actuante sobre un extensísimo mercado, sería la previa constitución de una Unión Iberoamericana de Pagos, que aumentaría considerablemente no sólo el comercio interiberoamericano, sino también el mantenido por el conjunto de estos países con los Estados Unidos y con la Europa Occidental a través de un utilísimo enlace, para esta última (perfectamente factible, por otra parte), con la Unión Europea de Pagos. El importante aumento del comercio internacional que esto supondría facilitaría a Iberoamérica buena parte de los capitales

que necesita, y la situaría en los mercados internacionales en posición de negociar de igual a igual con los compradores de sus productos.

Una notable ventaja de carácter práctico que presenta el establecimiento de la Unión Iberoamericana de Pagos sería la oportunidad de que periódicamente se reuniesen Delegaciones iberoamericanas para negociar acuerdos bilaterales simultáneos entre cada par de países, teniendo en cuenta cada uno las posibilidades de concertar en alguno de dichos acuerdos bilaterales, déficit concretos que se compensarían con superávit, también concretos, obtenidos en los demás acuerdos.

Esta compensación multilateral simultánea se completaría con la posible compensación en el tiempo mediante la alternación periódica de los déficit y superávit obtenidos con el conjunto de la zona.

El establecimiento de la Unión Iberoamericana de Pagos tiene también el atractivo de que, sin imponerla (ya que carecería de tales atribuciones), estimularía el mantenimiento de una cierta estabilidad monetaria interna en los países que a ella se adhirieran. Y éste es un factor decisivo para atraer a los exportadores de capital norteamericanos y europeos.

* * *

El ejemplo de las magníficas posibilidades que a la acción conjunta de los países iberoamericanos ofrece el proyecto de establecimiento de la Unión Iberoamericana de Pagos es altamente aleccionador, y demuestra lo que se puede conseguir partiendo de la unidad de propósito y comunidad de intereses evidenciada por dichos países en la Conferencia de Río.

Y con firme intención y mucha paciencia, los resultados podrían asombrar al mundo en un plazo sobre el que no queremos especular, porque, como dice Carlos Dávila, secretario general de la Organización de Estados Americanos, "en el campo internacional las cosas se hacen muy lentamente". Pero no por eso vamos a dejar de intentarlas.

JOSÉ LUIS HÍPOLA

GORKI, LENIN Y LA BUSQUEDA DE DIOS

En 1908, el escritor ruso Máximo Gorki publicaba un cuento: *La confesión,* en el que trataba de demostrar que el marxismo no contradice al cristianismo, y que un buen cristiano puede ser un buen marxista. El cuento suscitó la furia de Lenin, amigo del escritor, y convencido tanto de que Dios había sido eliminado para siempre de las preocupaciones humanas como de que Gorki podía ser considerado como un comunista modelo. Varias veces en la historia de esta rara amistad, el hombre político chocó con el hombre de letras, en relación siempre con el mismo problema: la búsqueda de Dios. En un pequeño ensayo publicado en *Monde Nouveau-Paru* (París, núm. 79), la señorita Nina Gourfinkel recorre la historia de las relaciones entre los dos prohombres del comunismo. "La larga amistad [de Gorki] con Lenin fué agitada por violentos conflictos, entre los cuales uno, de índole religiosa, merece un análisis particular. Parecida a algunas tentativas para conciliar los acontecimientos con la fe, esta tarea, a la que Gorki dedicó un importante período de su vida, deja oír sus ecos hasta en sus últimos años." Gorki había empezado por ser cristiano, influído sobre todo por la religiosidad sencilla de su madre; pero había perdido la fe, o creía haberla perdido, en el momento en que se encontró con las ideas revolucionarias. En una entrevista con Tolstoi, el autor de *Ana Karenina* le había dicho: "Usted ha nacido creyente; no tiene que esforzarse a ser lo contrario de lo que es." Después de la revolución de 1905, Gorki tiene que desterrarse, y vive siete años en la isla de Capri, en Italia. Durante este período, las preocupaciones religiosas conocen un brillante despertar en Rusia; un despertar no siempre muy ortodoxo (véase a este propósito las agudas páginas que Berdiaev dedica al asunto en su *Autobiografía espiritual,* recientemente traducida al italiano), que cristaliza en varias sectas y herejías, como era la costumbre en Rusia. Uno de estos grupos se titulaba "Los buscadores de Dios". Son los revolucionarios, que quieren espiritualizar el marxismo. Poco a poco, esta "búsqueda" se transforma, bajo el influjo del romanticismo alemán, en una "edificación" de Dios. En efecto, el movimiento se divide en dos ramas: los "buscadores", fieles al cristianismo tradicional, buscan la manera de realizar un Tercer Testamento, mientras los "edificadores" sostienen que Dios no existe todavía y que habrá de ser creado dentro de poco por el esfuerzo colectivo de la Humanidad. En este Dios socialista creía Gorki en los años de su

destierro, con toda la pasión del autodidacto sediento de verdad y atraído por todos los sucedáneos de la verdad. En este período, Gorki escribe *La confesión,* cuyo héroe, Matvei, busca a Dios sin lograr encontrarle, hasta que un día en la orilla de un bosque tropieza con un pequeño santo llamado Yejudilius, el cual le revela la verdad: Dios tiene que ser creado todavía. Dios *existirá.* Sus edificadores son los obreros, y es en las fábricas donde Matvei tiene que hacer su primera peregrinación. Matvei va a las fábricas, pero la Policía impide la búsqueda de Dios. El cuento se termina con un milagro. Frente a la entrada de un convento se encuentra un joven paralítico en su barra. Llega una procesión del pueblo enardecido por la fe. Arrastrado por la multitud en éxtasis, llevado casi por las emanaciones místicas y divinas del gran soplo popular, el paralítico, sin darse cuenta, empieza a caminar. La tesis es evidente. Los "constructores", o sea la multitud, la masa, habían empezado a crear a Dios, y los primeros milagros ya eran posibles.

Este cuento, si no es genuinamente cristiano, y si refleja aquel afán religioso que siempre ha animado al pueblo ruso, sin cristalizar nunca en una fe verdaderamente cristiana, tampoco es marxista. La "desviación" de Gorki enfureció a Lenin. "Cerrado a todas las concesiones, a todas las negaciones a medias, de un materialismo sin fallas, Lenin enfrenta todos los problemas, y en especial modo el problema confesional, exclusivamente bajo su aspecto político y social. Gorki, a su vez, artista, emotivo, salía de las entrañas del pueblo, de un ambiente analfabeto... De su sed para los conocimientos él había hecho un ideal: había consagrado un verdadero culto a la cultura; pero siempre llevó con él el fondo de su religiosidad primitiva, de un cristianismo intuitivo..." Lenin le pedía siempre obras del tipo de *La madre;* en el fondo, el único libro "proletario" en la gran producción del escritor. Mas hasta el fin de su vida Gorki, a pesar de haberse separado de la Iglesia y adherido totalmente a la doctrina del partido, no dejó un solo momento de soñar con una síntesis entre el socialismo y la fe. El escritor, más fuerte en él que el político o el partidario, alcanzaba alturas que Lenin no pudo nunca alcanzar. Es en esta medida, sin lugar a dudas, en la que Gorki conserva algo de su actualidad, mientras Lenin, como tipo humano y político, se aleja vertiginosamente hacia la fatal vorágine del olvido.

VINTILA HORIA

INDICE

Páginas

NUESTRO TIEMPO

PUENTE OJEA (Gonzalo): *Problemática del catolicismo actual* 3
AUSTRIA-HUNGRÍA (Otto de): *Crítica del Estado moderno* 22
BARTHES (Roland): *Escrituras políticas* 37

ARTE Y PENSAMIENTO

CABALLERO CALDERÓN (Eduardo): *Hispanoamérica en sus novelistas* 45
IBARBOUROU (Juana de): *Romances del destino* 59
GAYA NUÑO (Juan Antonio): *Diez capítulos sobre Zabaleta* 72
SOUVIRÓN (José María): *Las letanías de Fátima* 81
MIRANDA (Leonor de): *Frente a "Azorín"* 86

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

La polémica del bien común (103).—Evolución ideológica de la U. R. S. S. (104).—América en las letras españolas del Siglo de Oro (109).—La economía europea, en auge (112).—Nuevas orientaciones del teatro salvadoreño (113).—Noticiario del mundo de la ciencia (116).—La Conferencia Económica Interamericana de Río de Janeiro (121).—Gorki, Lenin y la búsqueda de Dios 126

Portada y dibujos del pintor español *Antonio Valdivieso*. Ilustra *Las letanías de Fátima*, del poeta José María Souvirón, el pintor *Carlos Pascual de Lara*.—En páginas de color, el trabajo *Ideas que reclaman la atención de los argentinos de hoy. Corrientes intelectuales e ideológicas en boga*, de Salvador M. Dana Montaño.

IDEAS QUE RECLAMAN LA ATENCION DE LOS ARGENTINOS DE HOY

CORRIENTES INTELECTUALES E IDEOLÓGICAS EN BOGA

POR

SALVADOR M. DANA MONTAÑO

INTRODUCCIÓN

Los argentinos nos beneficiamos de un sinnúmero de *cualidades* o *inclinaciones*, que, por otro lado, nos perjudican, como "pueblo" o elemento personal de la nacionalidad. Sin ánimo de hacer enumeración taxativa, o exhaustiva, porque no hace al propósito perseguido en esta oportunidad, podemos citar entre ellas: 1.ª, el *activismo*, y 2.ª, el *individualismo*. No quiero significar con la primera denominación esa tendencia filosófica o política que es propia de los regímenes totalitarios o dictatoriales (1). Califico así, a este fin, la tendencia a la acción por la acción misma, la inclinación a la actividad, a hacer; en una palabra, en todos los terrenos; a ese "activismo" que impide, por lo repentino, la reflexión creadora, o que, al menos, la estorba con frecuencia. Si muchos de nuestros paisanos hubieran reflexionado sobre lo que decidieron hacer el día anterior, estarían, por cierto, con seguridad en otra posición en muchas cosas. Esa tendencia o cualidad, si quiere admitirse así, es occidental, latina, predominantemente hispánica. La opuesta, la tendencia a la contemplación, que es su consecuencia (2), es eminentemente oriental. Un gran pensador francés contemporáneo, de origen alemán, me decía, a propósito de la diferencia que existe en cuanto a la producción científica entre latinos y germánicos, que éstos producen más que aquéllos porque piensan más, porque reflexionan mucho más que nosotros. Los latinos podrán ser más eruditos, estar mejor informados, pero los anglosajones y los germánicos son más pensadores, más sólidos y, por ende, más creadores que el resto de los occidentales. A su vez, el individualismo, que es la segunda cualidad o tendencia que me interesa destacar a los fines que persigo en este artículo, constituye muchas veces un obstáculo para la colaboración, incluso para ponerse de acuerdo sobre cuestiones vitales básicas, sobre los "puntos de partida". Parecemos abogados o leguleyos, que nunca estamos de acuerdo en nada por cuestiones nimias de detalle insustanciales. De ahí que, en lugar de tener una masa ilustrada medianamente culta, exista una marcada desproporción entre el número de los eruditos y el de los que no lo son, entre los informados y los que no saben nada de nada, entre la "élite" intelectual y el "hombre de la calle", o sea, el pueblo. La masa vive bien, viste mejor, come bien, hasta refinadamente si

(1) Todos los escritores (filósofos, historiadores, juristas, etc.) que se han ocupado de estos regímenes, desde su respectivo punto de vista, señalan esta tendencia: por ejemplo, Croce, De Ruggiero, Trèves, etc.

(2) La primacía de lo espiritual sobre lo temporal, según Maritain, involucra el primado de la contemplación sobre la acción. La prevalencia de ésta sobre aquélla es signo de dominio o predominio de lo material sobre lo espiritual que caracteriza a nuestra época.

queréis, pero carece de cultura, de información elemental sobre problemas importantísimos de la vida colectiva. Tenemos más alfabetos que el resto de América y de muchas naciones europeas, pero el analfabetismo filosófico, político, sociológico, ético, es espantoso; apenas se sale del círculo de los que, por su vocación o profesión, podemos denominar convencionalmente "intelectuales". Y, de esto, otra consecuencia no menos seria: la existencia de los pensadores y de los eruditos *profesionales* en muchas materias que, por abandono de los demás, se autoerigen en cabezas pensantes o sapientes de lo que los demás ignoran, haciendo un verdadero monopolio o acaparamiento de determinadas nociones, ramas del saber o especialidades. Son como los oráculos de estas parcelas del conocimiento humano.

Este triste cuadro de nuestra cultura, en el que brillan por contraste destacadas excepciones, la enorme desproporción o desigualdad que existe entre las "élites" y la masa o el gran público, produce, en orden a la materia que nos ocupa, un doble lamentable resultado: por una parte, los conceptos dispares, a veces contrarios, diversos o contradictorios, que asignamos a unas mismas palabras: la democracia, la libertad; la revolución, la restauración, etcétera, etc.; y por otra, las oposiciones y antagonismos estériles, y muchas veces sin razón, derivados o producidos los más de ellos por una personalísima o individual manera de contemplar los problemas que subyacen debajo de los conceptos y de las palabras, pues, en realidad, si se analiza profundamente la posición intelectual de los contendientes, existe una amplia coincidencia en cuanto a los *fines* y una secundaria, si no superficial, discrepancia en cuanto a los *medios* de realizarlos. Todo esto, Babilonia en cuanto a las palabras o rótulos conceptuales y oposiciones o antagonismos infundados, produce una anarquía intelectual y moral que no es la más apropiada para lograr la necesaria e irrenunciable unidad nacional en lo espiritual, en lo moral, en lo político, en que despuntan aquellas discrepancias.

EL DEBER PROFESIONAL DE LA GENERACIÓN INTELECTUAL

Si esto es así, como creo que será del consentimiento universal, surge fácilmente cuál es el deber, el primer deber, de los intelectuales o de esa "élite" que hace profesión del saber, de la investigación, del estudio, de la cultura, y que se autocalifica, con razón, de minoría pensante, intelectual o comoquiera llamarse. Es simplemente nada más, pero nada menos, que tratar de hacer que su tarea no se encierre en un círculo de unos pocos, sino que se extienda a los más, que sus beneficios alcancen a todos, que participe de sus beneficios el pueblo. Esta es, a nuestro entender, lo que un sociólogo contemporáneo llama *misión de los pocos* y que califica de "misión sagrada". (Velasco Ibarra: *Tragedia humana y cristianismo*. La Plata, 1951, v. págs. 30 y s.) Pero a pesar de ser misión de los menos o tarea de "élites", ella nos incumbe por igual a todos, aunque no seamos ni nos consideremos del grupo de los escogidos o de los iniciados.

El contenido y los objetivos de esta misión de los pocos, con la salvedad enunciada, están determinados por su razón de ser: 1.°, ilustrar a las masas; llevar al pueblo el conocimiento de los conceptos y nociones fundamentales en todos los órdenes del saber humano, principalmente por su trascendencia sobre los problemas capitales de la sociedad, que son los políticos y morales; 2.°, difundir ideas y conceptos precisos que sean la base de la convivencia política y de la unidad nacional; por ende, que deben ser *comunes* y *fundamentales* para todos, y 3.°, uniformar estas bases ideológicas afirmando la creencia común en valores absolutos, que son los pilares sustentadores del edificio social.

Ilustrar significa aquí esclarecer y, además, difundir esas ideas-fuerzas. No hay que olvidar que "las ideas no son verdaderamente ideas-fuerzas (es decir, trascendentes, influyentes) si no son sentidas (*sensée*). El ideal no es fecundo—dice Gille—nada más que en la medida en que es justo". "La voluntad no obra eficazmente sino bajo la dis-

ciplina de la razón: intuitiva, primero, discursiva, explícita, luego." (*Ob. cit,* página 130.) Hay que enseñar y persuadir esas ideas-fuerzas, convencer con su justicia y su razón. No basta ya ser alfabeto para que la sociedad pueda progresar y el hombre sea mejor. El período de la anagnosia debe ser superado. Estas ideas elementales en lo político, en lo moral, son el alfabeto social que hay que enseñar y difundir en nuestra época.

La difusión de ideas y nociones precisas sobre las cuestiones fundamentales de nuestros días (el universo, el hombre, el Estado, etc.) es imprescindible para evitar el arraigo de los mitos y de los sofismas políticos de moda que una hábil y poderosa propaganda difunde con saña diabólica.

No debemos conformarnos o resignarnos a que "la Historia y las cosas escojan por nosotros nuestro destino". No debemos acomodarnos a ellas, como quería Taine, sino acomodarlas a nosotros. Las reglas de nuestra conducta debemos buscarlas dentro de nosotros mismos y no recibirlas de fuera. La sabiduría sería en este último supuesto mera resignación. Caeríamos en un absolutismo científico, en la metafísica pura y en el determinismo más simplista (Gille: *Ob. cit.,* pág. 106); seríamos presa fácil del fatalismo y de la pasividad. La autonomía humana crece a medida que se desarrolla la conciencia, la lucidez, el saber. Ante ellas caen todos los mitos y las ilusiones autoritarias *(Idem,* pág. 107). Esta misión es, en este sentido, profesional o de *élites;* conviene que no sea nunca estatal, por el peligro de que se la haga servir a fines partidistas y, por tanto, parciales, unilaterales.

IDEAS-FUERZAS QUE FLOTAN EN EL AMBIENTE ARGENTINO. LA JUSTICIA SOCIAL

Desde hace algún tiempo se imponen a la consideración pública diversas ideas-fuerzas, que no por ser conocidas de antiguo, dentro o fuera del país, dejan de tener importancia como materia de consideración y de estudio. Me refiero a la justicia social, a la recuperación nacional, a la restauración nacionalista, a la superación, etc., etc. Se comprenderá, por su simple enunciación, cuál es la delicadeza con que debo abordar su contemplación, por los intereses y suspicacias que ellas despiertan en nuestra mente, en una época apasionada y turbulenta de nociones confusas y contradictorias, encerradas bajo los mismos términos, especies de Babilonia ideológica de gravedad bíblica, que confunde *ideales* con *mitos,* sofismas con verdades, *slogans* con valores reales y absolutos.

En un libro escrito en vísperas de la reunión de la Convención reformadora última (1949), expuse los diversos significados de esas palabras, "justicia social", que vienen agitando a las masas, no sólo de nuestro país, sino de todo el mundo occidental. Un libro muy reciente del Presidente actual de una nación americana, citado antes, pone de relieve la gravedad de las discrepancias en relación con este término.

Llama en primer término la atención el escepticismo que el Presidente ecuatoriano manifiesta en su obra con respecto a la justicia social como solución del problema comúnmente llamado "la cuestión social".

En todos los capítulos de su libro trasunta su duda acerca de la bondad o de la eficacia de esta panacea, enarbolada como bandera de reivindicación social y económica por los regímenes de tintes más diversos y aun contrapuestos: "La justicia social, como hoy se llama a los procedimientos para que obreros y trabajadores obtengan bienestar y seguridad económicos (dice en el capítulo I), no resuelve el problema que la Historia plantea con angustia. Limitarse a dar potencia económica a gentes sin sólida conciencia moral, sin austeridad de espíritu, es aumentar todos los males." (pág. 23). "La justicia social y los obreros que creen haber encontrado el paraíso, porque comen mejor y se imponen a los Gobiernos, son otra salvajada." (pág. 24). Su opinión adversa a las realizaciones en boga de este gran principio no puede ser más radical ni más crudamente expresada. En el capítulo tercero, dice: "¡Cuán

superficial es suponer que la llamada justicia social, es decir, procurar que obreros y trabajadores tengan bienestar y seguridad económica, signifique la redención humana! Marx, a pesar de su erudición y su amor desinteresado a la justicia por su superficial filosofía, es uno de los que peor han extraviado la inteligencia humana." Y en el capítulo décimo, agrega: "La justicia social, o mejor lo que se llama justicia social, es decir, la mejora económica de las clases trabajadoras, si el trabajador no se regenera por dentro, si no tiene la conciencia del deber y de la responsabilidad, se traduce prácticamente en huelga, trabajo a desgana, aumento de vicios, aumento en el precio de los artículos en forma exagerada, insubordinación, desorganización de las tareas productivas, amenaza con colapsos industriales, peligro para la civilización y, por tanto, para el mismo bienestar de pobres y débiles." (págs. 82-3). "Regenerar al hombre por la justicia social, definirlo por lo económico (añade en el capítulo XIII), son simplezas que ni de lejos acercan a la tragedia humana." (pág. 104). Hasta aquí anoto una coincidencia fundamental en cuanto al espíritu necesario para que la justicia social produzca los benéficos frutos que de ella se esperan. No hay, no puede haber justicia social que no esté impregnada de espíritu cristiano, de caridad, de amor, ni realización de esta clase que olvide que el hombre es persona de destino superior; vale decir, que no atienda a su doble compuesto: material y espiritual. "La justicia cristiana—dice Velasco Ibarra—reclama la integral e interna regeneración del hombre y de la especie." (pág. 30). Ya lo dijimos en 1949: "No es justicia social la que solamente favorece a una clase social con exclusión de las demás, ni la que en lugar de estar inspirada en un sentimiento fraterno, de auténtica solidaridad humana, está preñada de odio de clase." (*Justicia social y reforma constitucional.* Santa Fe, imp. de la Universidad, 1949; especialmente capítulo III.) La única justicia social verdadera y la única que es capaz de infundir al hombre y a la sociedad contemporánea el hálito de equilibrio, de paz y de seguridad que los tiempos reclaman, es la cristiana, la que se funda en el espíritu fraternal, caritativo y sin exclusiones del catolicismo. Esta es la doctrina de la Iglesia sobre la auténtica justicia social, preconizada por los Papas como remedio de la cuestión social. Por esto, no nos parece justa la crítica que el autor del libro a que nos referimos hace en la página 81, cuando dice: "No hacía falta atar a la Iglesia al carro demagógico de la justicia social con el fin maquiavélico de no perder el apoyo de la clase obrera ni las gracias de los Gobiernos que utilizan a la clase obrera." ¡No!... La justicia social preconizada por los pontífices del catolicismo no es demagógica en ningún sentido. Por el contrario, Pío XI advierte en la *Quadragesimo Anno* contra la demagogía de la clase proletaria, cuando afirma que violan la justicia social los obreros, "vehementemente enfurecidos por la violación de la justicia y excesivamente dispuestos a reclamar por cualquier medio el único derecho que ellos reconocen, el suyo, que todo lo quieren para sí." (§ 25). La justicia social, en concepto del Papa, debe informar a las instituciones públicas y dar vida "a todo el orden jurídico y social", comprendiendo el económico, y no solamente a éste. La justicia social cristiana es impulsada por la caridad evangélica: nace del interior del hombre, no es imposición de fuera; por otra parte, impone deberes, correlativos a los derechos que acuerda exactamente con el doctor Velasco Ibarra; lo reconoce en página 83: "El trabajador cristianizado, la sociedad cristianizada, recibirían la justicia como algo que se les debe en verdad, ya que los bienes económicos son para el hombre y no al revés; pero al mismo tiempo, el obrero cumpliría a conciencia su tarea, dando el máximum y en las mejores condiciones. La conciencia interior, sacudida, iluminada por el deber cristiano, impulsa a dar espontáneamente, y quien da espontáneamente y por conciencia, da el máximum." ¡No! La doctrina católica sobre la justicia social y sus aplicaciones, reiteradamente aconsejadas por los Papas, no es en manera alguna viturable, menos demagógica; lo

único demagógico y vituperable son las imitaciones y los plagios que de ella hacen quienes no se sienten movidos por su luz y su fuerza interiores.

Es más exacto, en cambio, lo que el doctor Velasco Ibarra dice sobre la justicia social marxista: "Es Marx quien redujo el problema amplio de la justicia a la simple, o mejor, simplista justicia social. Todo es superestructura, cosa derivada, secundaria. Lo económico y su distribución; he aquí la infraestructura, lo básico, lo fundamental." (página 90). "Al marxismo le corresponde, sin duda, haber desatado una gran emoción por la justicia social, haber acelerado reformas útiles." (pág. 91). No es esto mérito. El comunismo, como otras ideologías y regímenes, de extrema izquierda y de extrema derecha, se sirvió del valor sugestivo, de propaganda, de este concepto como de otros; por ejemplo, de la palabra "popular", aisladas o unidas a otras, tales como "democracias populares", etc., etc., para lograr sus fines ocultos e inconfesables. Por eso, sostenemos en nuestro citado libro que hay una "justicia social" comunista, otra socialista, otra fascista o nazista, pero que sólo existe una justicia social verdadera, auténtica: la justicia social cristiana. Ya lo dijo el Rabí de Galilea: "Por los frutos conoceréis los árboles." La justicia social es el resultado de una concepción del universo, del mundo, del hombre, de la vida, de la sociedad; de ahí que sea totalmente distinta y antagónica; la concepción o idea que de la justicia social tengan las teorías o doctrinas espiritualistas y las ideas o doctrinas materialistas, los regímenes políticos paganos y los cristianos, los gobiernos totalitarios y los liberales. Sin que haya que olvidar tampoco las manifestaciones anecdóticas y las realizaciones históricas de la justicia social en una época o en un país determinados, que se alejan, deforman o simplemente anulan o contradicen en la práctica los ideales o programas proclamados formalmente. ¿Cómo podría ser igual, por ejemplo, la justicia social predicada por Amós en la época de los grandes profetas judíos, y la justicia social de nuestra era atómica? Las realizaciones concretas de la justicia social—como dice Gille—son expresiones históricas, etapas del "progreso de la clemencia", que es el progreso del hombre y de la vida. Así, pues, son diferentes y contradictorias las conquistas de la justicia social mussoliniana y la hitlerista y la de otros regímenes totalitarios, y las que, inspiradas lealmente en la doctrina tradicional del catolicismo romano, se vienen realizando en otros países católicos. De esta suerte, por una desviación—intencional o no—de los cánones auténticos de la verdadera justicia social, ésta se ha convertido, de principio vital, regulador de toda la vida social, en uno de los más peligrosos mitos contemporáneos: al lado de las realizaciones fieles de la verdadera justicial social, que es la cristiana, se cuentan las monstruosas deformaciones de la justicia social pagana y totalitaria que, en lugar de elevar al hombre en su condición de tal, para quien existen y se justifican las instituciones sociales, incluso el Estado y el Gobierno, lo sujetan al carro triunfal de los vencedores electorales, vale decir, que en vez de servir para solucionar la cuestión social, devienen causa o motivo agravante de este problema. En este aspecto merecen citarse y meditarse estas palabras del Presidente ecuatoriano: "Es terrible el problema de las multitudes. Es un problema sobre todo contemporáneo, creado por la democracia y la técnica: sufragio popular y parlamento, radio y automóvil, higiene pública y justicia social." (pág. 195). Alude, sin duda, a la justicia social utilizada en provecho propio por los Gobiernos demagógicos, que explotan a las masas "que actúan en todo momento y para todo" (*ib.*), que creen dirigir y gobernar y que, en realidad, son dirigidas y gobernadas; que no son, en síntesis, más que instrumentos de terceros, aprovechados caudillos o dirigentes políticos. Contrasta en este libro, pesimista en cuanto se vincula a la justicia social, su descreimiento en las masas y su confianza en la acción bienhechora del cristianismo. Este será, en concepto del autor, la única escuela de educación de las multitudes contemporáneas, manifestación típica del desarticulado hombre moderno. Recién entonces, cuan-

do se infunda en éstas el espíritu cristiano, la justicia social funcionará sin desviaciones ni defectos; será realmente integral, auténtica y eficaz.

Creemos que existe una justicia social verdadera y una falsa; que la primera es la católica y que ésta es la que anhelamos los argentinos, porque no puede ser "justicia social" si no es para todos, sin odios ni privilegios de clase. Así lo pone de relieve un reciente expositor de las ideas de la democracia social cristiana en la Argentina. (Salvador Busacca: *Camino a la democracia cristiana*. Bs. As., 1951.) Busacca, como Velasco Ibarra, destaca que la justicia social verdadera no puede satisfacerse con el aumento del bienestar material de la clase obrera—una clase, al fin—, en detrimento, o con olvido, de otras, como lo es "la heroica clase media". "No podemos ocultar tampoco que la buena medida, este bienestar obtenido por las clases trabajadoras, ha sido fruto de una redistribución de bienes en perjuicio de nuestra heroica clase media." (pág. 13). "La revolución—agrega—ha sabido despertar la conciencia de fuerza y unidad de la clase trabajadora; pero este despertar y esta unión, hechos casi enteramente sobre bases materiales y económicas, es lo suficientemente débil para ser manejada, penetrada y lo suficientemente peligrosa para girar en el momento inevitable hacia cualquier lado." (pág. 14). Y después de pasar revista a las deformaciones que en el orden político y cultural da lugar el predominio exclusivo de una clase en el Gobierno, agrega: "Y por fin, para terminar con los grandes rasgos de esta desconcertante revolución argentina, que pudo realizar una obra de extraordinaria envergadura, quedándose en los umbrales, una ola de rencores, de sentimientos, de envidias y de odios va haciendo espeso el clima de la República." (página 15). "No habrá posibilidad de democracia verdadera y los pueblos navegarán de un extremismo a otro, si no son injertados en la masa los grandes valores que una civilización cristiana y democrática puede y debe renovar bajo formas nuevas para ellos." (página 62).

En la actualidad es incuestionable que la justicia social ha devenido un fin propio del Estado contemporáneo. Así lo sostiene una mentalidad tan esclarecida como la de Jacques Maritain en las conferencias que dió en los Estados Unidos a fines de 1949 para la Walgreen Foundation, reunidas luego bajo el título de *Man and the State*, traducidas al castellano recientemente. Dejo al lector la sabrosa tarea de inferir el impacto que el fracaso de las teorías del liberalismo decadente y de las teorías colectivistas, que condujeron por diferentes caminos al totalitarismo, hacen en las mentes más ilustradas en el campo de la teoría de los fines del Estado.

En la actualidad, según Maritain, "la tarea más urgente a realizar por parte de la democracia es el desarrollo de la justicia social y el mejoramiento de la dirección económica mundial, al tiempo que se defiende de las amenazas totalitarias del exterior y de la expansión totalitaria en el mundo" (pág. 32).

Como ya lo hiciéramos notar en nuestra citada monografía sobre la justicia social, las crecientes funciones que impone al Estado contemporáneo este novísimo fin del mismo—la justicia social—, para asegurar la libertad y el bienestar de la comunidad exigen el cumplimiento de deberes positivos que, a su vez, importan un cercenamiento de la libertad y de la propiedad de algunos o de muchos, y exponen, además, a todos a que puedan servir de pretexto para injustificadas e injustificables intromisiones del poder público en la esfera de actividad privada, reservada—como dice el artículo 30 de la Constitución Nacional vigente—sólo a Dios y exenta de la autoridad de los magistrados. La persecución de dichos objetivos—dice Maritain en esta parte de su obra—involucrará, de manera inevitable, el riesgo de que sean demasiadas las funciones sociales que el Estado fiscalice; pero, en su concepto, tendremos forzosamente que aceptar ese riesgo en tanto que nuestra concepción del Estado no quede redefinida sobre unos cimientos auténtica y genuinamente democráticos (*loc. cit*, antes). Nuestra civilización moderna torna más y más necesario este organismo estatal, conce-

bido como instrumento para asegurar el bien común de todos, para el progreso político, social, moral e incluso intelectual y científico de la personalidad humana. De donde resulta que el Estado es en sí mismo parte del progreso moral, cuando no se desvía de su fin propio y cumple regularmente sus funciones de bien común. Este progreso —afirma Maritain—se corrompió totalmente en los Estados totalitarios, y en los Estados democráticos subsiste, "aunque sujeto a diversos riesgos, particularmente en lo que se refiere al desarrollo de la justicia social" (pág. 33). En nuestro libro citado hemos examinado someramente, pero en forma de dar una noción cabal de esa corrupción a que alude el eminente pensador francés, el concepto y las realizaciones de la pretendida "justicia social" atea y materialista, en los regímenes socialistas y comunistas, fascistas y nazis, para diferenciarla de la *única verdadera* justicia social, que es la católica.

Interesa destacar que, a pesar de esos riesgos, un testigo intachable como Maritain sostiene que "la justicia social es una necesidad capital de las sociedades modernas" y que "como resultado de esto, el primer deber de un Estado moderno es el de imponer la justicia social" (pág. 34). En la práctica, este deber primario se efectúa inevitablemente, según él, por medio de una exageración anormal de los poderes del Estado, hasta el extremo de que éste tiene que suplir las deficiencias de una sociedad cuyas estructuras básicas no llegan al nivel necesario con respecto a la justicia. Estas deficiencias son, en su concepto, la causa principal de sus dificultades. Ante esa necesidad vital, no sólo de hecho, sino también moral, de reunir los derechos y aspiraciones, tantas veces olvidados, de la persona humana en los más profundos y amplios estratos de la sociedad, debe ser considerada como secundaria cualquier objeción o cualquier reivindicación particular (*ib.*). Y aquí señala el filósofo francés la influencia perturbadora, en el progreso normal de la actividad estatal, de las concepciones absolutistas del mismo Estado, que dan origen a un proceso de perversión que lesiona y difiere su evolución natural, por ejemplo, la del Estado parternalista.

En síntesis: Maritain, no solamente admite como fin primordial del Estado contemporáneo la realización de la justicia social, sino que la preconiza como deber primario del mismo, resultado de una necesidad capital de la sociedad moderna que impone una actividad creciente del organismo estatal, en razón de las naturales deficiencias de las estructuras internas del cuerpo político, que están llamadas a desaparecer cuando se renueve la conciencia del mismo, "de manera que el pueblo se halle mejor equipado para el ejercicio de la libertad y el Estado sea un verdadero instrumento para el bien común de todos". Improba tarea que no es exclusivamente material o de mejoramiento del bienestar social; es, además, y en última instancia, de orden moral, y, por ende, más difícil de llevar a feliz término. De ahí que, como también lo hemos dicho en aquella obra, la realización integral de la verdadera justicia social implique la incorporación a las ventajas materiales que de ordinario trae aparejada su ejecución una buena dosis de espíritu de caridad o amor, que es en lo más íntimo lo que distingue a la verdadera de la falsa justicia social. Consuela verificar cómo espíritus superiores, no sospechosos de conservadorismo ni de reacción, como Maritain, se pronuncian clara y decididamente a favor de estas ideas.

La justicia social, aunque tiene sus precursores ideológicos en el siglo pasado—y aún en el XVIII—, y es conocida por diversas aplicaciones antiguas de su doctrina, es y será la gran idea-fuerza de nuestro siglo. El siglo XX será, en efecto, el siglo de la justicia social. Y en esta doble tarea de dignificación de la personalidad humana, propia de nuestra época, característica de nuestro siglo, que será el comienzo de la era atómica, está reservada a nuestra patria una misión eminente. Los pensadores europeos vuelven su vista con atención y respeto hacia esta parte del globo. Es Roger Barthe, ese entusiasta animador de la idea de la latinidad, quien después de afirmar que en el terreno social el genio latino no ha dicho aún su

última palabra, se pregunta: ¿Descubrirá [la Argentina] a mitad de camino entre el capitalismo y el comunismo una verdadera justicia social, más allá de las fronteras de la libertad? (*L'idée latine*, tomo II. Toulouse, 1951; pág. 97.)

LA RECUPERACIÓN NACIONAL

Otra de las ideas que flotan en nuestro ambiente es la de la recuperación nacional. ¿De qué recuperación se habla? ¿Qué recuperación se propugna? La recuperación suscita la idea de algo perdido para el país que hay que rescatar. De inmediato se presenta a la mente, frente al abandono de nuestras fuentes de producción y al abandono de los servicios públicos por el Estado, durante tantos años, que estuvieron en manos o a merced del capital extranjero, la idea de una recuperación de orden económico y también político por las injerencias que tienen en este último terreno las fuerzas capitalistas que gravitan en la economía nacional. Si estamos a las declaraciones del líder de la revolución y a las especificaciones de la nueva Constitución nacional, en el capítulo IV de la primera parte (*Principios fundamentales*), relativo a "La función social de la propiedad, el capital y la actividad económica" (arts. 38 a 40 inclusive), se trataría de una recuperación de esta clase. La ley fundamental de 1949 señala explícitamente, en efecto, una política de recuperación económica que no se circunscribe al rescate de las concesiones de servicios públicos: de corte típicamente estatista, monopolizadora a su favor de sectores importantísimos de la economía nacional, pareciera que el nuevo Estado argentino debiera, no ya recuperar a la misma en beneficio o provecho del pueblo argentino, sino, además, absorberla, o como dice el texto del artículo 40, sin ambages, *monopolizar* determinadas actividades, tales como la exportación y la importación, es decir, todo el comercio exterior.

Como se comprende fácilmente, sin exponer largos alegatos, para quienes no tienen perturbada su mente por ideas reaccionarias, por útil que sea o pueda ser esta recuperación económica y aun política, situada detrás de la anterior, no basta para liberar al pueblo argentino y a su espíritu de la rémora que el colonialismo dejó en cien años de abandono y de renunciamiento o vasallaje, es decir, que la recuperación económica y política no es suficiente sencillamente porque no es *integral;* hay que hablar también de una recuperación cultural, como lo hicieron los precursores, Echevarría en primera línea, siguiendo el pensamiento inaugural de Mayo. "El gran pensamiento de la Revolución (de esta Revolución con mayúscula) no se ha realizado. Somos independientes—exclama en el § 9.° de la explicación de la primera palabra de su *Credo*, en la *Ojeada retrospectiva*), pero no somos libres..." Para que seamos libres, no basta la recuperación económica y política. Se requiere la recuperación cultural, base de la verdadera e integral recuperación social. El orden político nuevo—según Echevarría—exige elementos nuevos para constituirlo, y, en primer término, agregamos por nuestra parte ideas o creencias nuevas, que son el alma de las instituciones: los valores absolutos que le dan validez y vigencia plena. La perfección de la asociación, el cumplimiento real de los fines proclamados por el Estado, está en razón directa de la libertad de todos y de cada uno. No seremos libres, aunque seamos independientes, si no nos emancipamos culturalmente del antiguo orden de ideas, de las costumbres mentales heredadas, de los hábitos morales, que tanto daño han hecho a nuestra cultura y a nuestra política. La liberación del espíritu completa o integra la verdadera emancipación humana (3). Esta emancipación total se

---

(3) La liberación del espíritu de los prejuicios, de los odios, de los sentimientos que aprisionan el alma humana en sus tenebrosas redes completa la independencia de otros órdenes (la económica, la social, etc.): proporciona la verdadera libertad, que es la libertad interior, la libertad moral, de la que proviene, como de fuente insustituíble y originaria, la auténtica y plena libertad humana. Tiende a la plena realización de la autonomía humana, *deside-*

logrará el día que se encare una prudente política cultural, que no erija al Estado en árbitro de la cultura, en monopolizador de sus dictados, sino que lo ponga al servicio de los más altos valores del espíritu; tarea tan difícil

---

ratum final de la emancipación social, económica y política de los pueblos. ¿De qué vale que nos llamemos independientes si hay individuos que no son libres para cumplir sus destinos, aunque sean pocos, aunque sea uno solo?... La autonomía humana, ilustrada, consciente, racional, resulta—según el filósofo francés Gille—del estado científico (léase culto o cultivado) de la conciencia y de la mayoridad de la razón, o sea, de la autonomía personal, liberada de todas las ficciones metafísicas y de todas las ilusiones, los mitos y los sofismas que pesan sobre ella. Esta es la tarea final de la ciencia: la liberación del hombre, que debe ser el sujeto, y no objeto de todos los desvelos; su beneficiario, no su esclavo. "Esta autonomía se presenta—dice Gille—de este modo como el término natural de un desarrollo, de una evolución, en la que cada etapa, cada fase, es un progreso de la libertad con disminución de la autoridad; un paso adelante hacia la liberación de la crisálida humana." (*Obra citada*, pág. 97.) La personalidad, enseña De Ruggiero, no se hereda ni se recibe gratuitamente: se forma, se hace. Si se tiene en cuenta que esta autonomía progresiva se traduce, en primer lugar, en el rechazo de la caparazón capitalista y gubernativa que comprime y paraliza el libre resurgir de la Humanidad y el desplazamiento normal de la vida (*ídem*, pág. 97), se comprenderá cuán delicados son los problemas que el sociólogo, el político y los juristas deben contemplar y resolver para que la injerencia que en esta tarea de liberación espiritual del hombre puede tener el Estado—si debe tenerla, como creemos, en una determinada concepción positiva de sus fines—, para que con ella no se torne contraria a sus propios objetivos. Así, por ejemplo, cuando el Estado se propone realizar fines de justicia social—como lo advierte Maritain en *loc. cit.* antes—, ésta, legal y legítimamente, sólo puede alcanzar hasta la realización o la promoción de aquellas condiciones adecuadas que favorezcan ese libre desarrollo e integración de la personalidad humana, cuidando de no ultrapasar los límites de la necesidad o conveniencia de esa promoción de las condiciones adecuadas, para que la intervención estatal no se vuelva contraria al fin perseguido. Siempre resalta la instrumentalidad de todos los medios (justicia social, Estado, Gobierno, asistencia social, etc.) con respecto al hombre, a la persona, que es el primer valor cósmico. Deviene, en caso contrario, aunque de buena fe crean quienes lo interpreten de otro modo, un órgano de opresión en lugar de un órgano de liberación, ya sea de toda la sociedad, ya sea de una clase o de un grupo social (partido, culto, etc.), del mismo modo y por la misma razón, odiosa e injustificable, desde que violenta la dignidad inviolable de la persona humana, sean éstas muchas o pocas.

Por otra parte, no hay que olvidar —como el mismo Gille lo recuerda— que la autonomía plena y perfecta, que es la exigencia primaria e irrenunciable de nuestra dignidad de hombres, no requiere sólo una transformación puramente objetiva de las condiciones materiales de vida: el mejoramiento del *standard* vital, por el aumento de salario, etc., ella implica también un estado moral, un estado psíquico (pág. 103) necesario para que funcionen bien las formas políticas y sociales establecidas y para que se realice plena y realmente la personalidad humana. ¿Debe el Estado, o la sociedad—y por intermedio de quién—o la ciencia, establecer o estimular las condiciones necesarias para que el hombre se decida y proceda por sí mismo, libre de todo vínculo coercitivo, externo o interno, situado fuera o dentro de su propia conciencia, de acuerdo a valores preestablecidos, a principios sólidos y a ideales firmes? El filósofo a quien corresponden estas reflexiones contesta afirmativamente: Todo hombre tiene, en efecto, principios de acuerdo a los cuales regla su vida, ajusta su conducta; principios buenos o malos, verdaderos o falsos, pero principios al fin (pág. 105). Misión *social* (no discriminemos aquí si corresponde al Estado o a otro instrumento u órgano de cultura, porque ello atañe a los medios, que estudiaremos en otro lugar) es que todos tengan principios verdaderos, puros y comunes, ortodoxos desde el punto de vista político, para que funcionen las instituciones fundamentales y que ajusten a ellos su conducto en sociedad.

que desesperamos de que nuestros Gobiernos electoralistas y partidistas lo consigan. Ella será realizada íntegramente por una revolución restauradora, y no por una revolución destructora, sencillamente porque las revoluciones van contra los usos y las restauraciones, contra los abusos. Estas tratan de reconstruir los antiguos usos, los usos o costumbres destruídos por las revoluciones: por eso se llaman "restauradoras". Pero no en el sentido que era restaurador del antiguo régimen en Rosas, que intentaba restablecer a su modo y en su provecho el antiguo régimen colonial y sus hábitos mentales; restauradoras en el sentido y con la orientación de la renovación espiritual que proclama la democracia cristiana: la renovación de Cristo, por el espíritu evangélico, inserto en el orden temporal, que es una labor de auténtica depuración del liberalismo, de reconducción de esta ideología a la finalidad social, de bien común, del humanismo cristiano, o sea del personalismo trascendente.

LA RESTAURACIÓN NACIONALISTA

Lo dicho hasta aquí permite entrever ya un programa de auténtica restauración nacionalista, de reconducción al pensamiento inicial de Mayo, expurgado de sus excesos y de sus desviaciones, es decir, de la tendencia jacobina y chauvinista que por error intentaron darle algunos de sus corifeos más prominentes: Moreno, Rivadavia, etc. Esto es ya *superación.*

Digamos antes, en relación con los términos empleados, que no es bueno confundir *restauración* con *recuperación,* puesto que ésta última sólo puede ser un medio de lograr aquélla; que ambas pueden tener, y de hecho tienen o se les atribuyen, contenidos distintos, y, finalmente, que ambas pueden denominarse de otro modo. Conviene siempre ponerse de acuerdo sobre la terminología empleada. Así, Busacca, en su citada obra, preconizando en sustancia una verdadera restauración por el camino de la democracia cristiana, llama a ésta "una *renovación* seria de las instituciones y de las costumbres" (pág. 10). Para ello, habla también de una "*revisión* desapasionada del programa y los resultados" de la actual revolución argentina (*ib.*). En otro lugar nos habla de "la tarea de reconstrucción". ¿Cuál es la auténtica *restauración?* ¿Cuál la *recuperación* en su terminología? La restauración es, en las palabras de este autor, la que él llama *renovación;* la revisión y la reconstrucción son las tareas preliminares a ella, los medios a emplear: parte recuperación, parte instauración.

El concepto de la verdadera restauración, que es el movimiento opuesto a la Revolución, integrada por la revolución filosófica de Occan, la revolución humanista del siglo XV, representada por la Reforma y por el Renacimiento, y las revoluciones de 1789 y de 1848 y sus secuelas modernas. La auténtica restauración es renovadora y progresista; esencialmente constructiva y pacífica; no es conservadora ni reaccionaria. Con respecto a la citada revolución, es contrarevolucionaria; por consiguiente, opuesta o antagónica a la revolución política, filosófica, religiosa, que subvirtió el tradicional y antiguo orden cristiano imperante hasta su advenimiento en el mundo occidental. La Revolución, en su concepto, supone la ruptura de la tradición cristiana de Occidente. La Restauración se atribuye la tarea de restaurar, de reanimar esa tradición, animada del deseo íntimo de evitar las desastrosas consecuencias de la citada Revolución.

Así aclarados los términos a emplear y el sentido y alcance de los mismos, podemos sintetizar lo expuesto diciendo que la auténtica Restauración nacionalista en nuestro país debe consistir en la reconducción a las fuentes ideológicas de la nacionalidad: el pensamiento de Mayo, depurado de sus errores, esclarecido en sus principios y consecuencias. Este objetivo fundamental supone diversas tareas previas, las principales de las cuales son, a nuestro entender: 1.ª, una definición precisa y fundada de la tradición nacional, de los orígenes y de los destinos de nuestra nación, de sus ideales y aspiraciones históricas como pueblo libre y soberano; 2.ª, una revisión de la historia argentina para

determinar lo que se ha logrado y lo que falta por alcanzar; las causas profundas de los éxitos y de los fracasos cumplidos, y 3.ª, una actualización de los ideales tradicionales de la nacionalidad; un "aggiornamento" de la tradición que importa, en definitiva, una superación de la misma.

La primera de estas tareas previas es de esclarecimiento, de ilustración, de definición y explicación de las ideas fundamentales que constituyen el meollo de nuestra tradición, para que ellas sean sentidas, y comprendidas y amadas por el pueblo argentino, convencido de su verdad y de su bondad y de su belleza, porque lo bueno y lo justo es armónicamente bello.

La segunda, de revisión, no debe confundirse con el llamado "revisionismo histórico", que al menos en la Argentina aparece con tendencias muy particulares, morbosas, de justificación de teorías anacrónicas y repudiables de gobierno absolutista: tal el "rosismo" y cierto "nacionalismo" chauvinista.

La tercera, desemboca en una superación de la tradición, de la que nos ocuparemos en el apartado siguiente.

La restauración nacionalista, pues, no puede ser revolucionaria, en el ya expuesto sentido de materialista, o destructora del antiguo y tradicional orden cristiano; debe ser espiritualista y cristiana; ni puede ser o devenir conservadora, en el sentido de defensora de los antiguos privilegios de clase, y menos puede ser reaccionaria en la inteligencia ya expuesta de retrógrada.

La restauración argentina debe ser progresiva y nacionalista, de vuelta al tradicional espíritu cristiano de Occidente, católica, en suma, y, para que sea auténticamente nacional, debe ser definidora de una política nacional fundada en el ser y en la conciencia argentinas, conocedora y servidora de sus orígenes y de sus destinos históricos, sin desviaciones ni concesiones suicidas; superadora, por tanto, de los vicios congénitos o adquiridos que la Historia denuncia: el colonialismo y el liberalismo formal. Por último, debe ser equilibrada o solidaria y no chauvinista; no olvidando que formamos parte de la civilización occidental y que, por esta causa, seguiremos su suerte o su desgracia; que debemos superar la crisis de Occidente, contribuyendo por los medios a nuestro alcance a superarla. Sin querer hemos llegado a definir lo que debe entenderse por *superación*, que es otra de las ideas-fuerzas que flotan en nuestro ambiente.

LOS MEDIOS A EMPLEAR. ¿POR QUÉ MEDIOS REALIZAREMOS ESTA TAREA?

En relación a estos *fines*, los *medios* para alcanzarlos tienen capital importancia. La tarea intelectual que nos ocupa no puede realizarse de cualquier modo o por cualquier medio. En la misión de difundir y esclarecer ideas-fuerzas que formen la base espiritual de sustentación común de las instituciones fundamentales del país, como que éstas son y deben ser democráticas, no hay más que los procedimientos democráticos. Dos formas pueden utilizarse para la formación de una conciencia y de un carácter nacionales: el autocrático, por medio de la fuerza, o coacción, física o moral (propaganda, etc.); y el democrático, mediante la libertad de opinión, de cátedra, etc. En el primer medio se suprimen las libertades esenciales (libertad de información, etc.). La propaganda reemplaza a la verdad. Hay una verdad *oficial*, difundida y defendida por todos los medios de publicidad. La oposición carece de iguales derechos. En el procedimiento democrático, por el contrario, todas las ideologías y partidos legalmente admitidos gozan de iguales derechos para difundir sus ideas. Existe la posibilidad de que se forme sobre cada problema nacional una opinión libre, auténtica, que permita la alternativa también genuina en la decisión. El plebiscito característico de los regímenes totalitarios se logra mediante el procedimiento autocrático, desapareciendo dicha alternativa de hecho o de derecho. Sobre el punto nos remitimos a lo expuesto en la conferencia inaugural del curso dictado en el año 1940 en la Universidad de Asunción, respecto de la diferencia sustancial entre el consentimiento popular democrático,

que podríamos denominar "clásico", y el nuevo asentimiento de las masas, el conformismo rebuscado del pueblo. (*América, tierra de hombres libres.* Santa Fe, 1940; págs. 15 y ss.) Lo importante, dijimos con palabras de Lewis, no es si una mayor porción de la población adulta acepta o aprueba un Gobierno o su política, sino la manera por la cual ese consentimiento se obtiene; en el régimen autocrático falta la alternativa genuina; lo que se desea en él es la aprobación popular, el asentimiento prestado a una medida gubernativa ya tomada en la mente de sus "conductores", obtenida, por tanto, de cualquier modo; en el régimen democrático se persigue la participación consciente y libre del pueblo en la formación de las decisiones: la libre elección, la libre discusión (propaganda electoral, anterior a la elección) y la libertad de debate (posterior a la elección), son corolarios inseparables de la teoría del libre consentimiento popular. En las autocracias se elimina aparentemente el fraude en la elección, pero se hace antes o después de producida ésta. La voluntad popular se respeta en las urnas, pero se escamotea antes y después que éstas funcionen.

Debo aclarar aquí que el conjunto de los medios preconizados para alcanzar los fines del Estado en un país y en una época determinados constituye la plataforma de los distintos partidos políticos, la suma de los procedimientos acerca de los cuales es lícito y conviene que discrepen los distintos sectores o grupos de la opinión nacional, que se concentran o agrupan en los partidos militantes. Presupuestos los grandes fines del Estado, establecidos en la ley fundamental del país, acerca de los cuales las discrepancias, al menos en principio, son inadmisibles, queda librada a la acción de los partidos, en la teoría democrática, una gran esfera de medios o procedimientos para llevarlos a cabo. Esto constituye el programa, la plataforma, los ideales de los partidos constituídos precisamente para servirlos si llegan al poder. Esta posibilidad de divergencia entre los mismos no excluye el problema, también importante en los regímenes democráticos, de la *legalidad* y de la *moralidad* de los medios: no son *legales* todos los medios que los partidos puedan proponerse, ni para llegar al poder (por ejemplo, la revolución, el fraude electoral, etc.), ni para llevar a la práctica sus ideas de Gobierno; las constituciones suelen poner límites objetivos a la acción de los partidos, como lo hace, por ejemplo, la flamante Constitución de 1949, en su artículo 21, segundo apartado, que, al hablar del procedimiento para la reforma constitucional, dispone que una ley especial establecerá las sanciones para quienes, de cualquier manera, preconizaren o difundieren métodos o sistemas mediante los cuales, por el empleo de la violencia, se propongan suprimir o cambiar la Constitución o algunos de sus principios básicos, y a quienes organizaren, constituyeren, dirigieren o formaren parte de una asociación o entidad que tengan como objeto visible u oculto alcanzar alguna de dichas finalidades; y en el artículo 15, que dice: "El Estado no reconoce libertad para atentar contra la libertad. El Estado no reconoce organizaciones nacionales o internacionales, cualesquiera sean sus fines, que sustenten principios opuestos a las libertades individuales reconocidas por esta Constitución, o atentatorias al sistema democrático en que éstas se inspiran." En cuanto a la *inmoralidad* de los medios, está implícitamente condenada o proscrita de nuestro régimen de Gobierno por la sabia disposición del artículo 30, que reserva a Dios las acciones privadas de los hombres que *de ningún modo ofendan* al orden público o *a la moral* ni perjudiquen a un tercero; de modo que la exención que ella consagra no alcanza a las acciones, aunque sean privadas, que ofendan a la moral, como son los medios o procedimientos inmorales, aunque tiendan a lograr un fin lícito.

Para no extendernos más sobre el particular, ya que es bien notorio lo que es legal o no y lo que es inmoral o moral, digamos solamente, por vía de ejemplo, que es inmoral y linda con lo ilegal—por lo que, a nuestro juicio, debiera declararse tal el plebiscito—la unanimidad o la simple mayoría de sufragios obtenidos mediante el fraude

(trampas electorales), la coerción (falta de libertad electoral), la fuerza (persecución de los adversarios políticos), la demagogia o la propaganda oficial, que es, como bien se ha dicho, "un fraude prolongado a la opinión pública" (Busacca: *Ob. cit.*, pág. 12).

En otro orden de cosas, vinculado con los medios a emplear para lograr los grandes fines precitados, podemos decir que, en grandes síntesis, ellos son: 1.°, la formación de una conciencia nacional; 2.°, el conocimiento exacto de nuestra idiosincrasia nacional, y 3.°, la utilización del Estado con todos sus resortes para alcanzar los fines prescritos por la Constitución nacional y no otros. Todo ello en un ambiente de plena libertad, de auténtica y verdadera autonomía, para utilizar adecuadamente los medios preconizados en el Gobierno, al alcanzar el poder, y también para llegar al poder por las vías legales.

La formación de una conciencia nacional en un país de afluencia inmigratoria como el nuestro, es una tarea doblemente delicada, necesaria y perentoria. Demasiado se han infiltrado en nuestros hábitos mentales y en nuestras prácticas o costumbres políticas los hábitos y modos de pensar de tantos pueblos, ajenos a nuestra idiosincrasia, afligidos por problemas extraños a nuestro pueblo, introduciendo elementos de grave perturbación política (odios, prejuicios, errores y sofismas políticos, etc.). Nuestros antepasados no pudieron—pero debieron—prever el resultado pernicioso de la política inmigratoria, cuyas raíces se creyeron hallar en la Constitución de 1853. Nosotros pagamos ahora sus consecuencias. Para trazar una prudente política nacional en esta y en otras materias fundamentales para nuestro país, incluso la cultura, es necesaria la formación de esta conciencia nacional esclarecida, fundada en la tradición y el ser de la nacionalidad.

El conocimiento de nuestra idiosincrasia nacional, a su vez, es imprescindible para acomodar, mediante una acción inteligente, cultural y de otra índole, el carácter nacional a la conciencia nacional, y hacerla servir a la citada gran política nacional, que no puede ser otra en sus grandes lineamientos que la que fluye de los fines establecidos en la Constitución nacional.

Y, finalmente, la utilización de los resortes gubernativos para servir a estos fines y no a otros, como son los partidiarios y aun los personales de los vencedores en las contiendas electorales, es un corolario de la instrumentalidad del Estado, del Gobierno y de las demás instituciones sociales y políticas, incluso de la ley fundamental del país, que tiene su razón de ser y se justifican al servicio del hombre y no para su dominación o para servirse de ellos con otros fines. Lo que denuncia la importancia, la jerarquía y también la responsabilidad de los ciudadanos y habitantes de un país democrático, y la necesidad de instruirlos y educarlos para el Gobierno libre mediante la posesión de claras y definidas ideas-fuerzas, principios de convivencia social que forman el común denominador de todas las creencias filosóficas, sociales y políticas en que se asientan las instituciones de todo orden para que éstas funcionen correctamente. Esta debe ser labor *común* de los partidos, de la escuela, de las universidades, del Estado mismo. De ahí el peligro de devenir contraproducente si los primeros la abandonan o la subordinan a sus intereses inmediatos, los electorales; y si el último, en lugar de una política cultural, sabia, prudente, elevada por encima de los intereses y de las conveniencias de los que gobiernan, para que sea realmente nacional, se inspira en otros móviles. El Estado se sale de su función propia, que es complementaria o subsidiaria si, so pretexto de realizar esta función educativa, de formación, excluye a quienes deben realizarla naturalmente: la familia y los demás grupos sociales anteriores al Estado, o estorba la concurrencia de las entidades a quienes naturalmente compete esa tarea. No es pequeña la de injertar valores morales en la mente popular ni secundaria la calidad de quienes la asumen de hecho o de derecho. Como que es una labor intelectual, espiritual, dirigida al espíritu y al corazón de la masa. Ella constituye uno de los ideales de la democracia-social cristiana. (Busacca: *Obra citada,* pág. 57.) Y es precisamente la

tarea que se propone realizar, con el fin inmediato de buscar "un reencuentro con las fuerzas creadoras de nuestra historia"—tarea de reconstrucción cultural dirigida a las mentes en primer término—, la Asociación Cultural Argentina para la defensa y superación de Mayo (A. S. C. U. A.), constituída recientemente por un grupo de destacados pensadores y escritores del país. A mi entender, A. S. C. U. A. es un movimiento intelectual, doctrinario, político en el mejor sentido de la palabra, pero prepartidario o situado por encima de los partidos.

Tiende a suministrar unas ideas o teorías directrices, extra o superpartidarias, esencialmente básicas, que sirvan para la acción cívica y política. Para condicionar ésta contra el activismo dominante, suministrándole sólidas y claras bases y fundamentos ideológicos bien definidos. Ofrecerá de este modo criterios de orientación política superiores, a cuya luz puedan medirse y valorarse los medios ofrecidos como solución para la crisis institucional argentina (que es política, económica, social y cultural) por los diversos partidos militantes.

SALVADOR M. DANA MONTAÑO

EDICIONES
MUNDO
HISPANICO